
THE UNIVERSITY OF MICHIGAN
· LIBRARIES ·
THE UNIVERSITY OF MICHIGAN
VERITAS
1817





ABHANDLUNGEN

ZUR ARABISCHEN PHILOLOGIE

ABHANDLUNGEN

ZUR ARABISCHEN PHILOLOGIE

VON

IGNAZ GOLDZIHER

ERSTER THEIL

LEIDEN
BUCHHANDLUNG UND DRUCKEREI
vormals
E. J. BRILL
1896

DRUCKEREI vormals E. J. BRILL, LEIDEN.

VORWORT.

Die hier dargebotenen «*Abhandlungen*» hatten ursprünglich die Bestimmung, als Fortsetzung meiner «Muhammedanischen Studien» zu dienen. Aber der überwiegend literarhistorische Charakter des Inhaltes, sowie die von jenem Werke verschiedene Art der Ausarbeitung haben mich veranlasst, mit ihnen eine neue Reihe zu beginnen.

Die allgemeinen Grundlinien der Abhandlung über das «Hiǵâʾ» sind zuerst in einer akademischen Vorlesung in ungarischer Sprache entworfen worden («A pogány arabok költészetének hagyománya». Budapest, 1893, S. 9—20); in der Abhandlung über die «Sakîna» liegt eine völlige Neubearbeitung und Erweiterung meines Versuches: «La notion de la Sakîna chez les Mohamétans» (Revue de l'Histoire des religions, T. XXVIII — 1893 —, p. 1—13) vor.

Die in mehreren Ausgaben vorhandenen orientalischen Druckwerke sind nach denselben Editionen citirt, die ich in den Vorreden meiner früheren Schriften angegeben habe; hinzufügen will ich nur, dass das *Kitâb al-mustaṭraf* nach der lithographirten Ausgabe von ʿAlî ʿAǵa (Kairo, 1275, in 2 Bden), al-Sujûṭî's *Muzhir* nach der ersten Ausgabe von Bûlâḳ, 1282 (2 Bde), und dessen *Itḳân* nach der Kairoer (Castelli) Ausgabe vom Jahre 1278—1279 (2 Bde)

angeführt werden. — Von den ungedruckten Dîwânen konnte ich *Ḏû-l-rumma* und *ᶜUbejdallâh ibn Ḳejs al-ruḳajjât* durch die Gefälligkeit des Herrn Dr. Rud. Geyer in Wien in den in seinem Besitze befindlichen genauen Copien der Handschriften der Kairoer Vicekönigl. Bibliothek (für erstern: Adab, n°. 3 [als B bezeichnet] und 562 [A]; für letztern: Adab, n°. 511; vgl. Aug. Fischer, in ZDMG., XLIX, 679) benutzen.

Zu ganz besonderem Danke bin ich verpflichtet meinem Freunde Grafen Landberg-Hallberger für die mir eingeräumte schrankenlose Benutzung seiner an literarischen Schätzen und Seltenheiten reichhaltigen orientalischen Handschriftensammlung (in den nachfolgenden Abhandlungen mit LH. bezeichnet), die während der Sommerferien 1894 und 1895 auf dem gastlichen Schlosse Tutzing zu meiner freien Verfügung stand. Wenn ich zum Schluss der Verlagsfirma E. J. Brill für die opferwillige Ausstattung des Buches an dieser Stelle gebührende Anerkennung zolle, kann ich nicht umhin, damit ein Wort herzlichen Dankes zu verbinden für die mühevolle Sorgfalt und das fachmännische Interesse, die Herr Dr. Paul Herzsohn meiner Arbeit während der durch ihn geleiteten Drucklegung derselben zuzuwenden die Güte hatte.

Budapest, im März 1896.

IGN. GOLDZIHER.

INHALT.



UEBER DIE VORGESCHICHTE DER HIĠÂʾ-POESIE.

Aus dem weiten Kreise von Vorstellungen, die bei den alten Arabern hinsichtlich der mannigfachen Einwirkungen herrschten, welche die Ǵinnen auf die Schicksale der Menschen und die Bestimmung ihres Willens ausüben, werden wir in den folgenden Blättern eine besondere Gruppe in Betracht ziehen, die für die Beurtheilung der Anschauung der alten Araber vom Wesen der Dichtkunst einige Bedeutung hat.

Wie die Inspiration der Dichter im Glauben der Inder, Griechen und Römer [1]), sowie vieler Naturvölker [2]) auf göttliche Mächte zurückgeführt wird, so bringen auch die alten Araber die Erweckung der poetischen Begabung in Verbindung mit der Einwirkung der Ǵinnen auf den zum Dichter bestimmten Menschen. Durch diese überirdische

1) S. Muir, Original Sanskrit Texts, III², 217—273. Weitere Nachweise über die Verbreitung dieser Anschauung bei verschiedenen Völkern findet man bei Buckle, Gesch. der Civilisation in England, Cap. VI, Anm. 16.

2) Es ist beachtenswerth, dass bei einigen australischen Naturvölkern im Sinne ihres Ahnencultus der Glaube herrscht, dass die Dichter ihre Lieder von den Geistern der Abgeschiedenen im Traume empfangen; Howitt, Notes on Songs and Songmakers of some Australian tribes (Journal of the Anthropological Institute, XVI, 330).

Hilfe erlangt er erst die Fähigkeit, dichterische Sprüche hervorzubringen.

Das literarische Material, das uns für die Kenntniss dieser Vorstellung der Araber zur Verfügung steht, stammt aus relativ junger Zeit. Wenig unmittelbare Daten besitzen wir aus der Epoche des Ausgangs der Ǵâhilijja; das meiste ist aus muhammedanischer Zeit überliefert, aus welcher die Kenntniss heidnischer Dinge in eigenthümlicher Weise getrübt auf uns gekommen ist. Daneben hat sich ein grosser Schatz von *literarhistorischen Anekdoten* entfaltet, die in keinem wirklichen Zusammenhang mit *alten Traditionen* stehen und mit solchen nicht verwechselt werden dürfen. Die arabischen Schöngeister haben den alten Glauben an Dichter-Ǵinnen als Anknüpfungspunkt für humoristische Erzählungen benutzt, in welchen man die alten Dichter mit ihren Dämonen in Verkehr treten, oder, in späteren Zeiten, die Dämonen selbst über diesen Verkehr mit ihren Dichterschützlingen berichten lässt [1]).

Im Laufe gegenwärtiger Abhandlung werden wir auf die *urspüngliche* Bedeutung der *Ǵinnen der Dichter* einzugehen und den Glauben der Araber an einen auf Inspiration beruhenden Charakter ihrer Dichter auf seine *Anfänge* und *ersten* Antriebe zurückzuführen haben. Vorerst müssen wir jedoch die Form darstellen, welche dieser Glaube in späterer Zeit angenommen hat und in welcher er in der Erinnerung muhammedanischer Poeten und Philologen lebte. [2]).

---

1) Eine grosse Anzahl solcher Erzählungen ist in der Ǵamharat aś'âr al-'arab (Bûlâḳ, 1311), 17—24, zusammengestellt.

2) Zur Vermeidung von Wiederholungen verweisen wir auf einen früheren Versuch über diesen Gegenstand ZDMG., XLV (1891), 685—690.

I.

Die arabische Ueberlieferung hat die Anfänge manches alten Dichters vollends unter den Einfluss ǵinnischer Mächte gestellt. Keines Dichters poetische Laufbahn bietet dafür ein beredteres Zeugniss als die des nachmaligen Panegyrikers des Propheten und seiner Siege, Ḥassân b. Ṯâbit. Ein Siʿlât-Dämon — so wird erzählt — begegnete ihm, dem ahnungslosen Jüngling, in einer der Strassen Medîna's. Er hatte sich bis da noch niemals in der Poesie versucht. Da kniete der weibliche Dämon auf seine Brust und redete ihn mit folgenden Worten an: «Bist du es, von dem sein Volk erwartet, das er sein Dichter werde?» Auf seine bejahende Antwort ward er gezwungen, drei Verse zu sprechen, in welchen er auch der Mitwirkung dämonischer Mächte auf sein poetisches Schaffen gedenkt [1]).

Nicht die legendendichtende Nachwelt allein ist es, die der poetischen Kraft des Ḥassân diesen übermenschlichen Ursprung zuschreibt. So wie er sich auch sonst auf seinen «Bruder von den Ǵinnen» beruft, der ihm seine Worte kunstvoll «webt» [2]), sagt er einmal ganz deutlich, dass ihm manche gewichtige Ḳâfija zu nächtlicher Zeit vom Himmel herab entgegenkomme [3]).

وقافيةٍ عَجّتْ بلَيْلٍ رَزِينَةٍ   تلقّيتُ من جوّ السماء [4]) نزولَها

---

1) Abû ʿUbejda, Chiz. al-adab, I, 418. Al-Ḳâlî bei Muzhir, II, 247.
2) Dîwân, 39, 4. 3) Ibid., 79, ult.

4) Vgl. LA., ألك, XII, 274; لأك, ib., 371:

فلَسْتَ لانسيّ ولكن لملأك   تنزّل من جوّ السماء يصوب

Der Vers wird verschiedenen Dichtern zugeschrieben, ʿAjnî, IV, 532 (ʿAlḳama, App., I, 2, ist der erste Halbvers: ولَسْتَ بجِنّيّ ولكنّ ملأكا). Göttliche Eingebungen kommen من السماء, Ṭab., I, 1868, 9.

Trotzdem der Glaube an die Existenz und Wirksamkeit der Ǵinnen auch im Islâm niemals abgelehnt wurde [1]), hat man doch von Anfang an jeden Einfluss und die Mitwirkung dieser Wesen vom Gebiet der Inspiration im Sinne der Religion möglichst fern gehalten. Ganz anders ist der muhammedanische Inspirations-Glaube geartet als die Vorstellung der alten Araber von den Einflüssen der Ǵinnen auf die Schöpfungen des Dichters. Aber wir können gleich an dieser Stelle vorwegnehmen, dass nichtsdestoweniger in den *Anfängen* jenes, durch Aneignung fremder Ideen entstandenen Glaubens die lebendige Einwirkung der altarabischen Ǵinn-Vorstellungen nicht zu verkennen ist. Zunächst vollzieht sich die Umwandlung des alten Glaubens an die von den Ǵinnen ausgehende Inspiration der Dichter dadurch, dass man die Vorstellung des von den Ahl al-kitâb entlehnten, als *Person* gedachten, später mit dem Engel Gabriel identificirten *Rûḥ al-ḳuds* mit Attributen ausstattet, die dem Kreise des alten Ǵinn-Glaubens angehörten. Man lässt Muhammed die Poesie des Ḥassân b. Ṯâbit, sofern sie zur Vertheidigung des Propheten dient, mit solchen überirdischen Potenzen in Verbindung setzen [2]). Dieselben treten für die religiöse Anschauung genau in die gewohnte Stellung der inspirirenden Ǵinnen ein [3]). Die Behauptung Muhammeds, seine Offenbarungen durch die persönliche Vermittlung überirdischer Mächte zu erhalten, wurde zunächst durch das Bedürfniss hervorgerufen, den Ǵinn der Heiden durch verwandte, an die jüdisch-christlichen Anschauungen besser anklingende Vorgänge zu ersetzen. Und was wir aus älterer Zeit über diese Inspiratoren erfahren,

---

1) S. Excurse und Anmerkungen, I.

2) B. Ṣalât, n°. 68; Adab, n°. 90. al-Tirmiḏî, II, 138. Kâmil, 778, 12.

3) Vgl. bei den Rabbinen: שרתה עליהם רוח הקודש ואמרו שירה, Mekhiltâ, Par. 6, Ende, zu Exod., XIV, 31 (ed. Friedmann, 33b).

zeigt uns recht deutlich die Thatsache, dass die Anschauungen der frühesten Generation, trotz der veränderten Terminologie, an dem heidnischen Vorstellungskreise haften. Muhammed selbst glaubte — so wird in einer alten Legende über seine erste Erweckung durch den Engel Gabriel erzählt —, als er durch den Engel im Traume genöthigt wurde, «zu verkünden», dass er nun zum *Šâᶜir* geworden sei [1]), ganz in derselben Weise, wie der durch den Dämon zum Dichten gepresste Ḥassân. Und auch in der theologisch beeinflussten Ueberlieferung seiner Lebensbeschreibung (die Berichte gehen auf al-Šaᶜbî zurück) wird von dem Verhältniss der inspirirenden Engel Ǵibraʾîl und Isrâfîl zum Propheten dieselbe Terminologie gebraucht, die man von den sich dem Menschen zugesellenden Ǵinnen anzuwenden pflegte. Die begleitenden und schützenden Dämonen heissen قرين pl. قرناء der Menschen [2]); und auch von jenen Engeln wird gesagt: اسرافيل قُرِنَ برسول الله, oder جبريل هو الذى قُرِنَ به [3]). Der Ausdruck wäre nicht auf dies Verhältniss übertragen worden, wenn der Vorstellung von demselben nicht noch ein Rest von jener Anschauung anhaftete, die den Ausdruck geschaffen hatte. Auch das Wort نَفَثَ, das man von den Einflüsterungen der Ǵinnen gebrauchte, wird auf die Einwirkung des Heiligen Geistes übertragen: روح القدس نفث فى روعى [4]).

In der That hat man auch das Bedürfniss gefühlt, die Möglichkeit zurückzuweisen, dass der die Offenbarung vermittelnde Engel unter dem Gesichtspunkt des Ǵinn

---

1) Ṭab., I, 1150, 10 f.

2) Van Vloten, WZKM., VII, 182; auch der Šejṭân ist قرين der Ruchlosen, al-Masᶜûdî, Tanbîh, 318, 4.

3) Ṭab., I, 1248, ult. 1249, 10.

4) Bei al-Sujûṭî, Itḳân (ed. Kairo1), I, 55, 4 v. u.

betrachtet werde [1]): immerhin ein Beweis dafür, wie unmittelbar diese Apperception sich in alten Zeiten den arabischen Muhammedanern aufgedrängt hat.

Die Vorstellung von der Inspiration des Dichters hat in späteren Zeiten noch andere, von den alten Anschauungen sich immer mehr entfernende Formen angenommen. Ein Typus dafür ist die Legende, welche den śîᶜitischen Dichter al-Sejjid al-Ḥimjarî seine erste Weihe als Dichter in einem Traumbild vom *Propheten* erhalten lässt [2]). Zu erwähnen ist auch die bei späteren, namentlich persischen Dichtern vorkommende Modification der arabischen Vorstellung vom inspirirenden Dichter-Ǵinn. An seine Stelle tritt ein *Hâtif;* speciell hat Chiḍr den Beruf, dem Dichter als Muse zu dienen [3]). Zuletzt erhält sich noch ein Schimmer der alten Anschauung in der Annahme eines auf (göttlicher) *Inspiration* (ilhâm) *beruhenden Charakters der Dichter*, die auch innerhalb der orthodoxen Theologie ihren Platz behaupten konnte. Aus dem VII. Jahrhundert besitzen wir eine Disputation zwischen einem Ḥanbaliten und einem Aśᶜariten [4]) über die dogmatische Differenz, ob der Ḳoran erschaffen, oder aber von Ewigkeit her vorhanden sei. Im Laufe dieser Disputation sagt der Ḥanbalite: «Von euerem Standpunkte aus müsstet ihr lehren, dass auch die Poesie Ḳorân sei, denn *Gott ist es ja, der dem Dichter die Poesie eingiebt* und ihm die Fähigkeit zu derselben verleiht, so wie er nach euerer Lehre dem Engel Gabriel den Ḳorân eingab» [5]).

---

1) I. Hiśâm, 154. Ṭab., I, 1153, 3: انّ هذا لمَلَك وما هو بشيطان.
2) Muḥâḍarât al-udabâ', I, 51.
3) Siehe W. Bacher, Niẓâmî's Leben und Werke, 11, Anm. 12; 41, Anm. 5.
4) Hschr. der Leidener Universitätsbibl., n°. 1881 (Amîn, 151).
5) Fol. 8r°: ثمّ يلزمكم ان تقولوا انّ الشعر قرآنًا لأنّ اللّه عزّ

Wollte man aber die Poesie als etwas Profanes oder gar dem religiösen Gefühle Widerstrebendes kennzeichnen, so bot nun die aus dem Heidenthum bekannte Anschauung um so leichter die Formel, «die Dichtung *Satansrede* zu nennen», wobei man den Unterschied zwischen den mit den Ǵinnen völlig identischen Śejṭânen der Ǵâhilijja [1]) und dem mit dem jüdisch-christlichen Iblîs identischen Sejṭân ausser Acht liess [2]). Dabei scheinen die Worte, mit welchen Muhammed die ihn selbst verfolgenden Poeten verhöhnte (Sure XXVI, 221), vorgeschwebt zu haben. Es ist freilich nicht zu übersehen, dass in den anerkannten Ḥadîṯ-Sammlungen an jenen Stellen, wo eine Verurtheilung der Poesie vorkommt [3]), gerade dies Moment nicht benutzt wird. Niemals wird die Poesie als *Teufelswerk* verpönt. Desto klarer tritt jedoch diese Anschauung in Ḥadîṯen zu Tage, welche die muhammedanische Kritik zwar als apokryph kennzeichnet, die uns aber immer als werthvolle Documente für die in den religiösen Kreisen des Islâm gangbaren Meinungen dienen. In einem Ḥadîṯ des Umâma wird das *Śiʿr* als jener Ḳorân bezeichnet, den Gott dem Iblîs bei seiner Vertreibung aus dem Himmel verliehen [4]). Vor Beginn des Ṣalât soll der Prophet in der Regel folgende Bitte an Gott gerichtet haben: «O Gott! ich suche bei dir Schutz vor den Anfechtungen des Śejṭân, vor seinem Zauber und vor seinem Hauche». Darunter habe er den Wahnsinn, *die Poesie* und den Hochmuth verstanden [5]).

وجلّ أَلْهَمَ الشّاعرَ قولَ الشّعر وأَقدَرَهُ عليه كما أُلهم جبرئيلَ فى قولكم

1) S. Excurse und Anmerkungen, II.

2) Ibidem.

3) B. Adab, n°. 89—91. al-Tirmiḏî, II, 138. Ibn Mâǵa, 275.

4) Al-Ḳazwînî, ed. Wüstenfeld, I, 368, 6 v. u.

5) Bei LA., نفث, III, 17; نفخ, IV, 31; همز, VII, 293. انّه كان اذا استفتح

Aus dem Gebiete der kanonischen Tradition könnte die nur bei Muslim verzeichnete Version eines auch in den übrigen Sammlungen gangbaren Berichtes über die Verwerflichkeit der Poesie in diesem Zusammenhange mit erwähnt werden. Abû Sa'îd al-Chudrî erzählt dort: Wir wanderten mit dem Propheten im 'Arǵ; da kam uns ein Dichter entgegen, der Verse recitirte. Darauf sprach der Prophet: «*Fasset den Satan*»; es ist besser, dass der Leib des Menschen voll von Eiter, als voller Dichtungen sei» [1]). Es ist jedoch nicht erwiesen, dass hier die Benennung «Satan» speciell auf den *Dichter* bezogen werde; es könnte ja damit der böse Mensch überhaupt gemeint sein [2]).

In deutlicherer Weise ist die in Rede stehende Anschauung in literaturgeschichtlichen Notizen ausgeprägt worden. Man erzählt z. B., dass sich al-Farazdaḳ über das ihm vorgetragene Gedicht eines Dichtergenossen mit der Bemerkung lustig gemacht habe: «Iblîs machte mit diesem Gedicht die Runde unter den Menschen und fand keinen Narren, der geeigneter gewesen wäre, dasselbe in sich aufzunehmen, als dich» [3]). In demselben Sinne erzählt der Philologe Jûnus b. Ḥabîb, dass der alternde Dichter Ru'ba b. al-'Aǵǵâǵ seine Weigerung, ferner Gedichte zu recitiren, in die Worte gekleidet habe: حتّى متى أُزَخْرِف لك ·كلام

الصلاة قال اللهمّ انّى اعوذ بك من الشيطان الرجيم من هَمْزه ونَفْثه ونَفْخه . . . قال امّا همزه فالمُوتة وامّا نفثه فالشِّعْر وامّا نفخه فالكِبْر

Auf solche Gefühle wird es wohl zurückzuführen sein, dass man es mit dem Wesen der Poesie unvereinbar fand, ein poetisches Werk mit der Anrufung Gottes (bismillâh u. s. w.) zu beginnen, welche sonst an der Spitze jedes Schriftwerkes steht (al-Zurḳânî zum Muwaṭṭa', I, 11).

1) Muslim, V, 74.

2) Im Sinne von I. Hiśâm, 472, 1. Ṭab., I, 1852, 5. Aġ., VII, 93, 8; XXI, 83, ult. Chiz. ad., II, 957, 5, u. a. m.; auch im Ḳorân häufig von bösen Menschen.

3) Muḥâḍarât al-udabâ', I, 48.

الشيطان «Wie lange soll ich dir noch mit der Rede des Śejṭân flunkern?» [1]).

In solchen Aussprüchen und Aeusserungen hat die muhammedanische Anschauung der alten Idee von dem inspirirenden Ǵinn der Dichter eine üble Wendung gegeben und den Dämon des Heidenthums in den Satan, als Urheber des Bösen, verwandelt, der in dieser seiner Eigenschaft auch die Erzeugnisse der Dichter hervorruft. Es ist nicht mehr der *spiritus familiaris* des einzelnen Dichters, der ihm *beisteht*, sondern der *Teufel*, der ihn *zum Bösen anreizt.*

Daneben lebt aber auch, wenigstens in der *Sprache*, die alte Auffassung vom Ǵinn oder Śejṭân des Dichters fort, und die derselben entsprechende Ausdrucksweise schliesst eine der Poesie ungünstige oder gar gehässige Meinung durchaus nicht ein. Sie ist in Fällen solcher Art nur ein phraseologischer Ueberrest aus dem Alterthum und wird in den Kreisen der Dichter, wie manche andere aus dem Anschauungskreise des Heidenthums stammende und in demselben begründete Ueberlieferung, ohne wirklichen, inneren Zusammenhang mit der entschwundenen Ideenwelt zu haben, als formelhaftes Residuum fortgeführt. Will man z. B. sagen, dass Ǵerîr und al-Farazdaḳ gleichwerthige Dichter seien, so bedient man sich als rhetorischer Wendung des Ausdruckes: ما احسب شيطانهما الّا واحدا «Ich denke, sie haben beide denselben Śejṭân» [2]). Zuweilen wird sogar dieser phraseologische Ueberrest aus alten Zeiten den neuen veränderten Verhältnissen auch äusserlich angepasst. Zu Anfang der ʿAbbâsidenzeit spricht der Dichter Abû Nuchejla sogar vom *Śejṭân der Gedichte*

1) Aġ, XXI, 85, 15.

2) Diese Worte werden dem Chalifen Sulejmân nachgesagt, Ǵamhara, 38, 10.

(Śejṭân al-ḳawâfî), welcher mit ihm in einer Herberge übernachtet und den Menschen, ob nun dem klassischen Dichter, oder dem Stümper (على فحل وغير فحل) *dictirt* (يُمْلِى)[1]. Der Dichter war bereits zum Schriftsteller geworden.

Auch in unserem Bewusstsein ist die mythologische Bedeutung der *Muse* nicht mehr lebendig wirkend, so oft wir auch noch heute von der «Muse des Dichters» sprechen. Ebenso hat auch der nachmalige fromme Chalife ʿOmar b. ʿAbd al-ʿAzîz nicht im entferntesten den Gedanken der alten Heiden auszusprechen geglaubt, als er den Ibn Nuṣejb zum Vortrage einer ihm besonders gut gefallenden Ḳaṣîde mit den Worten aufforderte: «Trage mir jene Dichtung vor, denn dein Śejṭân war dir ein guter Rathgeber, indem er dir dieselbe einflösste»[2]. Aber sehr wünschenswerth, und anscheinend auch naturgemäss, war es für jene vom Pietismus des Islâm wenig beeinflussten Leute, die auch im Islâm die Denk- und Ausdrucksweise der Ġâhilijja vertraten, den «Dichterdämon» in alter Weise in ihrer Rede fortbestehen zu lassen.

Als sehr charakteristisch erscheint in dieser Beziehung eine Mittheilung, die uns Abû ʿUbejda vom Dichter Ġerîr überliefert. Ein reicher Temîmite, Urenkel des berühmten Ḥâǵib b. Zurâra, hatte einen hohen Preis ausgesetzt für ein Gedicht, dem es gelänge, al-Farazdaḳ die Palme der Poesie vor seinem Rivalen Ġerîr zu verschaffen. Dem Surâḳa al-Bâriḳî gelang es denn auch, in einem schneidigen Epigramm, das den Farazdaḳ rühmte, Ġerîr herabzusetzen. Dies Epigramm sandte nun Biśr b. Merwân dem beleidigten Dichter zu, mit der Aufforderung, er möge unverzüglich darauf antworten. Ġerîr zermartete eine

1) Aġ., XVIII, 144, 11.
2) Aġ., I, 187, ult.

ganze Nacht hindurch sein Gehirn; aber es kam ihm kein passender Gedanke. Während er sich so fruchtlos abmühte, rief ihm sein Ǵinn-Genosse aus einer Ecke des Zimmers folgende Worte zu (فهتف به صاحبه من الجنّ من زاوية البيت): «Glaubst du etwa, dass du aus dir selbst im Stande seiest, ein Gedicht zu verfassen? Ich war diese Nacht nicht an deiner Seite, und so hast du auch nichts zu Stande bringen können». Darauf gab ihm derselbe die erste Zeile der dem Biśr zu sendenden poetischen Entgegnung gegen Surâḳa ein. Für die zweite Zeile erhielt er die Anregung von einem anderen, ihm dienstbaren Ǵinn; diese Zeile beginnt denn auch mit den Worten: يا صاحبَيَّ «O meine beiden Genossen»! [1]).

Eine der vorhergehenden zum Verwechseln ähnliche Erzählung hat Abû ʿUbejda auch über al-Farazdaḳ mitgetheilt. Derselbe wurde bei Gelegenheit einer Reise nach Medîna von dem dort wohnenden Anṣârer, dem Sohne des Abû Bekr b. Ḥazm herausgefordert, einer Ḳaṣîde des Ḥassân [2]) etwas an die Seite zu stellen, was sich mit derselben messen könnte. Es wird nun in sehr lebendiger Weise geschildert, wie al-Farazdaḳ sich alle erdenkliche Mühe giebt, seine poetische Ehre zu retten, wie er alle «Arten der Poesie auf- und abläuft» (اصعد واصوب, so ist das واصوت der Ausg. zu verbessern), ohne einen Vers hervorbringen zu können. «Als der Muʾeḏḏin den Morgen ausrief, sattelte ich mein Kamel und nahm die Zügel, bis dass ich beim Rajjân, einem Hügel bei Medîna, anlangte. Von dort rief ich so laut wie ich konnte: «Eueren Bruder, eueren Bruder (kommt ihm zur Hilfe)!» Damit rief er nämlich seinen Śejṭân an. «Kaum hatte ich so gerufen, da brodelte es schon in meiner Brust, wie es in

---

1) Aġ., VII, 67, unten.
2) Dieselbe, die im Dîwân, ed. Tunis, 85—87 steht.

einem Kochkessel brodelt; ich band mein Kamel fest (liess es niederknieen), legte mich hin, mit meinem Kopf auf die Beine des Kamels, und stand nicht eher auf (قُمْتُ st. قلت der Ausg.) bis dass ich 113 Verszeilen gedichtet hatte» [1]). Der angerufene Šejṭân hat ihn dazu inspirirt.

Wir können freilich nicht entscheiden, ob in diesen Erzählungen das Anrufen des Šejṭân und sein Erscheinen einem Vorgang in der Seele des Dichters entspreche. Viel wahrscheinlicher ist es, diese und ähnliche Erzählungen in die Reihe jener literarhistorischen Anekdoten zu stellen, auf welche wir zu Beginn dieser Abhandlung hingedeutet haben. Aber immerhin bieten sie einen Fingerzeig, unter welchem Gesichtspunkte man die Dichter jener Periode in einer der ihrigen noch nahestehenden Zeit (denn Abû ᶜUbejda ist doch nicht für den ersten Erfinder dieser Geschichten zu halten) betrachtete, und wie kräftig noch die Anschauung des Heidenthums vom Dichterdämon wenigstens die Darstellung dichterischer Vorgänge beeinflussen konnte.

Es ist nicht nebensächlich, dass uns die Anknüpfung an die alte, heidnische Vorstellung und der Gebrauch der mit ihr zusammenhängenden, veralteten Ausdrücke zum grossen Theil in Verbindung mit der *Hiǵâᵓ-Poësie* begegnet. Denn dieser Zweig der arabischen Dichtkunst ist es eben, in welchem der alte heidnische Sinn, im Gegensatz zur religiösen Anschauung, am kräftigsten fortdauert. «Meine Schmähung hält seinen Šejṭân nicht zurück» [2]), — so drückt al-ᶜAǵǵâǵ den Gedanken aus, dass der Gegner nicht ablässt, feindliche Gedichte gegen ihn zu schleudern. Abû 'l-Naǵm

1) Aǵ., XIX, 39.

2) LA., لوث, III, 7, 1: فَلَمْ يُلِثْ شيطانَهُ تَنَهُّمِي.

al-ᶜIǵlî, der mit dem soeben erwähnten al-ᶜAǵǵâǵ — die beiden waren die berühmtesten Reǵez-Dichter ihrer Zeit — ein öffentliches poetisches Certamen abhielt, ruft seinem Gegner die Worte zu:

«Fürwahr! vergleicht man mich mit allen Dichtern unter den Menschen, so ist deren Śejṭân ein Weib, mein Śejṭân hingegen männlich»[1]); d. h. meine Muse ist kräftiger als die meiner Gegner, und berufen, die letzteren zu besiegen.

In den wenigsten Fällen werden aber die Dichter des spätern Islâm bei Berufung auf ihren Dämon, ob nun als Śejṭân oder Ǵinn, etwas anderes als eine Metapher beabsichtigt haben[2]). Wenn wir hinsichtlich der ältern umejjadischen Zeit vom Fortwirken des altarabischen, durch muhammedanische Anschauung noch nicht vollends zurückgedrängten Bewusstseins sprechen können, so wäre die Möglichkeit einer solchen Annahme in Bezug auf die Dichter des II. Jahrhunderts kaum zulässig. Auch in ᶜabbâsidischer Zeit sind die rechtgläubigen Muhammedaner nicht eben unter dem Dichtervolke anzutreffen. Aber der Gegensatz zum Islâm hat wesentlich andere Gesichtspunkte bei Abû Miḥǵan, al-Ḥuṭejʾa, oder al-Farazdaḳ, als bei Abû Nuwâs, oder gar Baśśâr b. Burd, Ḥammâd ᶜAǵrad und ihresgleichen. Baśśâr wird wohl alles andere eher als bewusste Wiederbelebung altarabischer Begriffe vorgeschwebt haben, wenn er sich z. B. des Ausdrucks bedient: لقد كنت ارّ

---

1) Chiz. adab, I, 50:

انّى وكلّ شاعر من البشر شيطانه أنثي وشيطانى ذكر

2) Der Stotterer Abû ʿAṭâʾ al-Sindî (lebte gegen Ende der Umejjaden- und zu Beginn der ʿAbbâsidenzeit), der seine Gedichte durch seinen Maulâ ʿAṭâʾ vortragen lässt, um durch seine eigene schlechte Aussprache die Wirkung seiner Poeme nicht zu gefährden, sagt von sich, «dass sein Śejṭân sich über seine

على شيطانى شيئًا من هجائه ابقاء على المودّة «Ich habe meinem Śejṭân etwas von dem gegen ihn (scil. Ḥammâd) beabsichtigten Hiǵâ' zurückgegeben, um die Freundschaft fortdauern zu lassen» [1]), d. h. ich habe einen Theil dessen, womit ich ihn schmähen wollte, unterdrückt oder zurückgezogen.

II.

Aus den im vorhergehenden Abschnitt gesammelten Mittheilungen können wir ersehen, dass auf jener Entwickelungsstufe, auf welcher die uns überkommene Ueberlieferung steht, die Vorstellung von der durch die Ǵinnen beeinflussten Thätigkeit des Dichters diesen lediglich als *Künstler* in Betracht zieht; und dies um so bestimmter, je weiter wir in der Festigung der muhammedanischen Anschauungen vorwärts schreiten. Zuletzt werden auch noch die *Melodieen der Sänger* dem Wirkungskreis der Ǵinnen anheimgegeben [2]); auch der Gesangskünstler kann eine Melodie nicht anstimmen, an welcher ihn der Ǵinn verhindert [3]). Man nennt den Namen des Ǵinn, der den Gesang ein-

---

fremdartige Aussprache beklage" وشكانى من عجمتى شيطانى (Aǵ., XVI, 86, 15), d. h. dass der ihn inspirirende Genius darüber empört sei, in wie verderbter Gestalt die Dichtungen aus dem Munde des Abû 'Aṭâ' herauskommen. Dies ist wohl der richtige Text, den man — um den Śejṭân aus dem Gedicht eines muhammedanischen Dichters zu tilgen — in die Worte: وجفانى لعجمتى سلطانى (ibid., 82, 11) „mein Herrscher tadelt mich wegen meiner fremdartigen Aussprache" verballhornt hat.

1) Aǵ., XIII, 85, 4.

2) Aǵ., II, 135, 19: Ǵarîḍ; vgl. al-Mas'ûdî, Murûǵ, III, 327, 3.

3) Aǵ., XX, 10, 17: لا سبيل الى ذلك هذا صوت قد نهتنى الجنّ عنه. Iblîs lehrt den Musiker النقر والنغم, Aǵ., IX, 53, 14.

giebt, und dass man es dabei mit einer in muhammedanischer Zeit entstandenen Anschauung zu thun hat, zeigt der gleichzeitige Wirkungskreis dieses Musikdämons: derselbe, Mihrân b. Hafân b. Fîlân, ist es, der die Menschen zum Weintrinken verleitet [1]). Ǵinnen sind ja auch die Erfinder der Musikinstrumente, die sie den Tönen angepasst haben, welche König David in seinem Gesange hervorbrachte [2]).

Nicht dies ist aber die ursprüngliche Gestaltung des Glaubens vom Ǵinn der Dichter. Zunächst können wir die Beobachtung machen, dass noch zu Beginn des Islâm die Anschauung bestanden zu haben scheint, dass nur *ein bestimmter Kreis* von Dichtungen mit dem Einfluss der Ǵinnen in Verbindung zu bringen sei. Es giebt *menschliche* Verse, und es giebt *ǵinnische* Verse. Ein und derselbe Dichter spricht manchmal aus sich selbst «menschliche Verse» ; ein anderes Mal redet er unfreiwillig unter dem Einfluss der Ǵinnen.

ولَقَد نَطَقْتُ قوافيًا أَنَسِيَّةً * [3]) ولقد نَطَقْتُ قوافِيَ التَّجْنِين [4])

Die Beziehung des Dichters zu höheren Mächten, die sich in seiner Rede offenbaren, ist in älterer Zeit in

---

1) Al-Ḳazwînî, ed. Wüstenfeld, I, 373, 11. Besondere Gesangsarten und Melodieen gelten als vom Teufel eingegeben. (Salvador Daniel, La musique arabe, ses rapports avec la musique grecque et le chant grégorien (Alger, 1879), 106 ff.). Mit solchen, dem Islâm von Anfang an innewohnenden Anschauungen hängt die Erscheinung zusammen, dass der Gesang in den Cultus der Muhammedaner niemals Eingang finden konnte und selbst in den religiösen Uebungen der Derwische, aus welchen er nicht verbannt ist, die Missbilligung der richtigen 'Ulemâ' erregte. Vgl. al-Fâkihî, Chron. Mekka, II, 7 ff.

2) Ṭab., I, 3, 563: وما صنعت الشياطين المزامير والبرابط والصنوج الا على اصناف صوته.

3) Vgl. Ḥusejn b. al-Ḥumâm, Aǵ., XII, 128, 18:

وقافية غيرِ إِنْسِيَّةٍ قَرَضْتُ مِنَ الشِّعْرِ أَمثالَها

4) Hud., 72, 4.

Zusammenhang mit *besonderen* Aufgaben des dichterischen Berufes gedacht worden. Wir haben soeben gesehen, dass noch in späterer Zeit vorzugsweise das Hiǵâʾ jenes Gebiet ist, für das man die Intervention der Ǵinnen erwähnt. Auch ʿAbîd b. al-Abraṣ hatte seine Erweckung zum Dichter [1]) zunächst für ein Gedicht erhalten, das der Rettung seiner eigenen Ehre und der seines Stammes gewidmet war [2]).

Wir glauben, dass in den alten Zeiten, in denen die Dichtungen noch nicht als blosse *Kunstproducte* galten, als welche sie sich uns in der Ḳaṣîden-Literatur darbieten, die Einwirkung der Ǵinnen unter einem wesentlich andern Gesichtspunkte aufgefasst wurde, als wie sich die Erinnerung an diesen Glauben in der Ueberlieferung darstellt. Diese Einwirkung gilt nicht der *künstlerischen Hervorbringung*, sondern der *Person* des Dichters und dem höhern Berufe, der ihm im alten Araberthum zukam. Noch in der oben (S. 3) erwähnten Erzählung von der Berufung des Ḥassân schimmert ein Rest dieser alten Anschauung durch. Ehe jener noch die geringste Probe seiner dichterischen Fähigkeit geliefert hatte, ist er von seinem Stamme zu dessen Dichter *ausersehen*. Und um zu erfüllen, was man vom Dichter im alten Heidenthum erwartete, musste er höherer Erleuchtung theilhaftig werden. Dies ist ein Nachklang von alten Anschauungen, welche bereits zur Zeit Ḥassân's im Schwinden waren. Wir werden damit in die Vorgeschichte des dichterischen Berufes bei den heidnischen Arabern geführt, in jene Zeit, in welcher die Poeten den «inspirirenden Dichterdämon» nicht bloss als rhetorische Floskel im Munde führen, sondern unter dem lebendigen Einfluss desselben zu stehen wähnen, mindestens

1) ZDMG., XLV, 685.
2) Vgl. Hommel, Aufsätze und Abhandlungen, 62.

auf wirklichen Glauben rechnen konnten, wenn sie unter solchem Einfluss zu stehen vorgaben.

Bereits in den Muhammedanischen Studien, I, 44 f., war davon die Rede, dass die alten Araber ihren Dichtern tieferes, dem gemeinen Menschenverstande unzugänglisches Wissen zueigneten. Nur möchte ich jetzt die früher den arabischen Sprachgelehrten nachgesprochene Deutung der Benennung des Dichters als *Šâ^cir* «der Wissende» modificiren. Diese Benennung sollte den Dichter als den Wissenden und Kundigen nicht «zunächst um die Ueberlieferungen des Stammes, die im Kampfe zur Geltung gebracht werden sollten», kennzeichnen, sondern der *Šâ^cir* [1]) ist ein «Wissender» im Sinne der synonymen Ausdrücke *^carrâf* im Arabischen, *jidde^cônî* im Hebräischen [2]). Er besitzt übernatürliches, zauberisches Wissen und galt in alter Zeit wegen solcher Fähigkeit als eine Art Orakel des Stammes.

Der Vorgänger des Dichters späterer Zeit ist der *Šâ^cir* «der Wissende» der *Vorzeit*, der in jene Reihe von kundigen Personen zu stellen ist, der auch der *Kâhin* angehört. Von letzterem unterscheidet er sich dadurch, dass,

---

1) Nach Doughty, Arabia deserta, I, 263, ist das Wort unter den Beduinen (wenigstens des durch D. bereisten Gebietes) nicht gebräuchlich; sie nennen den Dichter *nadêm* (im Index: nâdem), wohl = ناظِم. Nach den Informationen des Grafen v. Landberg (briefl. Mittheilung aus Damascus, 23. Nov. 1894) nennen die Beduinen Ostsyriens jeden Dichter *šâ^cir*, auch den Rabâba-Spieler, der die Dichtungen Anderer vorsingt, während im Neǵd nur derjenige mit dieser Benennung bezeichnet wird, der um Geld Gedichte macht, und schmäht, wenn er nicht belohnt wird; ein solcher Lohndichter heisst auch *fawwâd*: حيث انّه يشعر بكلامه وهو من فؤاده „weil er seine Rede fühlt und diese aus seinem Innern kommt". Der vornehme, uneigennützige Dichter heisst dort قَصّاد oder اديب = يديب; man sagt von ihm, dass er يقصُد لحاله, nicht für Andere, sondern für sich selbst, nach eigener Wahl dichtet.

2) Unhaltbar ist die von Vatke aufgestellte Analogie des arab. *ši^cr* „Einsicht" mit dem *maskîl* in Psalmen-Ueberschriften (Hist.- Krit. Einleit. in d. A.T., 521).

während der Kâhin mit seiner Wirksamkeit zumeist an das Heiligthum gebunden [1]) und innerhalb des religiösen Lebens der Nation Vertreter einer umgrenzten, häufig auch an Familien geknüpften [2]) *Institution* ist, die Thätigkeit des Šâ'ir an räumliche Grenzen nicht gebunden ist; derselbe ist der freie Berather seines Stammes. Seine Fähigkeit wird jedoch im Glauben des Volkes auf dieselbe Quelle zurückgeleitet, wie die des Kâhin [3]): auf die Inspiration durch den Ǵinn.

Die spätere Gestaltung der Vorstellung von dieser Inspiration, der Glaube, dass es die *Kunst* ist, die der Ǵinn dem Dichter bringt, ist eine durch den Wandel der Verhältnisse bewirkte Umbildung der ursprünglichen Vorstellung, nach welcher es das *Wissen* ist, was der Šâ'ir dem Ǵinn verdankt. Mit dem völligen Verschwinden der heidnischen Lebensanschauungen ist aus dem *Wissenden* der *Dichter* geworden, aus dem *Seher* der *Wortkünstler*. Und dies ist nicht das einzige Beispiel dafür, dass eine Thätigkeit, mit welcher man auf uralten Kulturstufen die Vorstellung von zauberhaftem Charakter verband, auf entwickelteren Stufen, von allem religiösen Wesen losgelöst, im profanen Lebensverkehre zur Bedeutung gelangt [4]) und in dieser Eigenschaft einen neuen Entwicke-

---

1) Kremer, Studien zur vergleichenden Culturgeschichte III, IV, (Wien, 1890. Sitzungsberichte der Kais. Akademie der Wissensch., Phil-hist. Classe., Bd. CXX), 75.

2) Wellhausen, Heidenthum, 130.

3) Bemerkenswerth ist bei dem medinensischen Dichter Uḥejḥa b. al-Ǵulâḥ die Erwähnung des „Gottesmannes" neben dem Kâhin: فهل من كاهن او ذى إله, Ǵamhara, 125, V. 5.

4) Da in solchen Dingen die Beachtung ethnographischer Analogieen förderlich ist, wollen wir nach G. Wilken, Het Schamanisme bij de volken van den Indischen Archipel (Haag, 1887), 63 ff., erwähnen, dass bei vielen Völkern des ind. Archipels die männlichen und weiblichen Schamanen, die ihre

lungsgang anhebt. Das *Šiʿr* der Araber, wie es uns in der Literatur überliefert ist, hat dieselbe Vorgeschichte wie die *ἐπαοιδή* und das *Carmen*.

Die tiefe Einsicht und die höhere Erleuchtung des alten Šâʿir, sowie andererseits die zauberische Wirkung seines Wortes bethätigte sich auf verschiedenen Gebieten des Stämmelebens. Aus manchen Daten der Literatur können wir auch jetzt noch auf einige Momente dieser Verhältnisse schliessen.

Zunächst ist es Zeit und Ziel der Wanderungen, bei welchen die Kunde des Šâʿir zur Bethätigung gelangte. Der anerkannte Šâʿir bestimmt richtigen Ort und richtige Zeit für Aufbruch und Aufenthalt. Die Analogie der wandernden Stämme der Hebräer zeigt uns, dass diese Anordnungen Gegenstände göttlicher Bestimmungen waren: עַל פִּי יהוה יִסְעוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְעַל פִּי יהוה יַחֲנוּ (Num., 9, 18; vgl. V. 23). Den alten Araberstämmen scheinen die *Šuʿarâʾ* die Organe dieser Bestimmungen gewesen zu sein [1]). Vom alten Dichter Zuhejr b. Ǵanâb wird berichtet, dass man nur auf seinen Zuruf Halt machte und die Wanderungen fortsetzte: قال ابن الكلبىّ وكان زهير اذا قال ألا انّ لحىّ ظاعنٌ ظعنتْ قضاعة واذا قال ألا انّ لحىّ مُقيم نزلوا وأقاموا [2]). Dasselbe wird vom weitberühmten Stammesoberhaupt Kulejb Wâʾil überliefert [3]), und in diesem Sinne ist es zu verstehen, wenn

---

Gesänge und Tänze sonst als Medien des in ihnen waltenden Geistes auszuführen pflegen, bei profanen Unterhaltungen als Sänger und Tänzer mitwirken; ibid. 65 wird berichtet, dass die öffentlichen Tänzerinnen bei Javanen, Makassaren, Sundanesen u. s. w. von den alten Schamanen abstammen und dass sie wegen dieser Vorgeschichte ihres Berufes besonderer Verehrung gewürdigt werden.

1) Die auf Wanderungen bezüglichen Anweisungen in Orakelform (Saǵʿ), z.B. Aġ., XIX, 95, 21 ff. Jâḳût, IV, 463, 1 ff.

2) Aġ, XXI, 100, 8.

3) Aġ., IV, 165, 8: وكان هو الذى ينْزلهم منازلهم ويرْحلهم ولا ينزلون

von angesehenen Dichtern berichtet wird, sie seien *Ḳâ'id*, Führer des Stammes, gewesen, deren Befehlen man sich mit unbedingtem Gehorsam unterwarf[1]). Bezeichnend ist es, dass Hauḏa b. ʿAlî vom Ḥanîfastamme, den Muhammed durch seinen Abgesandten zum Anschluss an den Islâm auffordern lässt, seine Macht über die Stämme Mittelarabiens mit den Worten ausdrückt: «Ich bin der *Dichter meines Volkes und sein Wortführer*[2]), und die Araber haben Ehrfurcht vor meinem Range» (انا شاعر قومى وخطيبهم)[3]). Der Rath des Śâʿir wurde auch hinsichtlich kriegerischer Unternehmungen eingeholt. An Ḳejs b. al-Aslat «lehnte der Aus-Stamm seine Kriege an» (أَسْنَدَتْ إليه حربَها وجعلتْه رئيسًا), d. h. der Stamm vertraute seine Unternehmungen dem Rathe des Dichters[4]). Vom Grossonkel des Zuhejr, dem Dichter Baśâma, wird erzählt, dass die Ġaṭafâniten keinen Kriegszug unternahmen, ohne früher seinen Rath eingeholt zu haben; auch an der Beute betheiligten sie ihn dann in dem Maasse wie jene, die sich im Kriege selbst am wackersten hervorgethan hatten[5]). Der Asad-Stamm hatte es nicht wenig

---

ولا يرحلون الّا بأمره. In späterer Zeit ist daraus die typische Phrase geworden: „nach Jemandes Befehle aufbrechen und mit seiner Erlaubniss Halt machen", d. h. im Allgemeinen „Jemandem Gehorsam leisten"; لا يُرْحَل الّا بأمره ولا يُنْزَل الّا بإذنه, ʿIḳd, II, 175, 4. Vielleicht gehört hieher auch صاحب رحلتهم, Ibn Saʿd, ed. Wellhausen, 76, 12.

1) I.Hiśâm, 293, 5: كان شاعرًا لهم قائدًا يستمعون منه ويطيعونه.

2) Chaṭîb ist hier nicht speciell *Redner*, sondern gehört zu jener arab. Wortgruppe, welche den Anführer als den *Sprecher* bezeichnet, Muh. Stud. II, 52, Anm. 4. Ḥassân, Dîw. 77, 12: وجدّى خطيب الناس.

3) Ibn Saʿd, ed. Wellhausen, 4, ult.; vgl. ʿÂmir b. Wâ'ila: كان سيّد قومه وشاعرهم, Aġ., XIII, 169, 25.

4) Aġ., XV, 161, 3.

5) Aġ., IX, 157, 6.

zu beklagen, dass er sich nicht dem Rath des Dichters ʿAmr b. Śâs fügte, der ihm von der Offensive gegen den Stamm der Banû ʿÂmir abrieth. Es ist interessant, die Rede des ʿAmr zu lesen, in welcher er dem Stamme seinen Rath eröffnet; dieselbe ist völlig im Tone einer Prophetie gehalten [1].

Wir könnten kein bestimmtes Beispiel dafür anführen, dass man in der Ǵâhilijja den Dichter (so wie dies mit dem Kâhin geschah) [2] in streitigen Fällen als *Schiedsrichter* in Anspruch zu nehmen pflegte. Dies wird aber auch dadurch wahrscheinlich, dass noch in muhammedanischer Zeit der Stamm der Bekr b. Wâʾil strittige Fälle dem Schiedsspruch des inmitten des Stammes hochgeachteten al-Achṭal anheimstellt [3]. Dass dieser sich zum Zwecke der Ausübung des Schiedsrichteramtes in die Moschee verfügt, ist ein Zeichen dafür, dass man dies Amt aus der Ordnung des profanen Lebens heraushob und dem Schiedsrichter eine Art religiöser Würde beimass, sowie auch der Umstand, dass es ein *christlicher* Dichter ist, der in dieser Weise in der Moschee als Schiedsrichter waltet, darauf hinweist, dass wir dabei auf dem Boden *altarabischer* (durch den Islâm wenig modificirter) Anschauungen stehen.

Man würde nicht richtig urtheilen, wenn man voraussetzen wollte, dass die Autorität des Dichters in diesen Dingen nur auf die Voraussetzung seiner besonderen Einsicht in die Angelegenheiten der Wanderung und der Kriegsunternehmungen gegründet war. Vielmehr war es die Voraussetzung der übergewöhnlichen Erleuchtung des *Wissenden*, *Kundigen* [4], die ihn zur Stellung eines Orakels seines Stammes

1) Aġ., X, 38, unten. 2) Wellhausen, Heidenthum, 131.
3) Aġ., VII, 179, 26.
4) Diejenigen, die die Angelegenheiten des Stammes als die *Kundigsten* leiteten, nannte man mit einem Synonym von Śâʿir: عريف, plur. عُرَفاء, Aġ., II,

emporhob; man erhoffte Glück und Segen aus der Befolgung seines Rathschlages (التيمّن برأيه) [1]. Den obenerwähnten Zuhejr b. Ǵanâb hat man in der That geradezu als *Kâhin* bezeichnet [2], und wenn ein ǵassânidischer König, dessen Hof er aufsuchte [3], den Dichter um ein Arzneimittel angeht [4], so konnte diese Zumuthung wohl den Glauben an den ᶜ*Arrâf*-Charakter des Dichters zur Voraussetzung haben [5]. Der Glaube an die Erleuchtung der Dichter muss demnach mit der Vorstellung, dass sie von einem Ǵinninspirirt werden, in Zusammenhang gedacht werden. Man sagte z. B., dass den Uḥejḥa b. al-Ǵulâḥ einen vorislâmischen Fürsten von Medîna, der den Anschlag des jemenischen Tobbaᶜ auf Medîna durchschaute, «ein Schutzgeist» (تابع) von den Ǵinnen inspirire, der ihn immer das Richtige treffen lasse [6].

186, 5. B. Wakâla, n°. 7: حتّى يرفعوا الينا امركم عرفاؤكم; Kasṭ.: وهو الذى يعرف أمور القوم وهو النقيب ودون الرئيس; vgl. B. ʿAtḳ., n°. 13. Das Amt des ʿ*Arîf* heisst عِرافة, Usd al-ġaba, II, 302, 8: ان علقمة استعمل اباه على عرافة قومه. In späterer Zeit verliert der ʿ*Arîf*-Titel (freilich hatte sich im Chalifat der Charakter der betreffenden Würde wesentlich verändert) sein ehemaliges Ansehen; wie in aller Obrigkeit sieht man auch im ʿ*Arîf* nur den *Unterdrücker*. Bezeichnend ist folgende volksthümliche Anschauung: انّ الله تعآ لا يستجيب دعاء عريف ولا شرطىّ ولا جابٍ ولا عَشّار ولا صاحب عَرْطَبة ولا صاحب كُوبَة, al-Mustaṭraf, Cap. LXXVII (II, 324); vgl. Usd al-ġâba I, 302, 23.

1) Ṭab., I, 1655, 9, in Bezug auf den hochbetagten Durejd b. al-Ṣimma.

2) Aġ., XXI, 99, 3. Abulfeda, Hist. anteislamica, ed. Fleischer, 136, 9.

3) Wohl des Ǵafniden al-Ḥârit b. Mârija; vgl. Aġ., IV, 175, unten.

4) Aġ., XXI, 97, unten. Der dausitische Dichter al-Ṭufejl b. ʿAmr ist zugleich Wundarzt البصير بالجراح Aġ., XII, 53, 18.

5) Der Arzt ist ʿ*Arrâf*, vgl. Wellhausen, 141; das Gedicht des liebeskranken ʿUrwa b. Ḥizâm, al-Muwaššâ, ed. Brünnow, 57, 11.

6) Aġ., XIII, 120, 16.

In diesem Sinn ist die Inspiriring der Dichter durch die Ǵinnen zu verstehen.

Wir haben hier Beispiele für einen Theil jener Gebiete gesehen, auf welchen die Verbindung der alten Dichter mit den Ǵinnen zur Geltung kommt. Wenn auch unsere Beispiele in die älteste Zeit zurückreichen, bis auf welche die Ueberlieferung der arabischen Poesie zurückgeführt werden kann, so vertreten sie dennoch nur eine *relativ späte Entwickelungsstufe.* Aus derselben heraus kann man nur noch aus versprengten Resten ein dürftiges Bild von der alten Stellung der Dichter unter den heidnischen Arabern reconstruiren, da nur hie und da noch ein schwacher Strahl von jener Vorstellung, welche das alle Araberthum mit dem Ŝâʿir, *dem Wissenden*, verknüpfte, auf einzelne bevorzugte Vertreter dieser Klasse fällt.

Es ist zwar nicht wahrscheinlich, dass bereits zur Zeit des Imruʾul-Ḳejs die Dichter in der gesellschaftlichen Schätzung so tief gesunken seien [1]), dass der fürstliche Vater desselben es unter seiner Würde hält, einen Sohn zu haben, der unter den Dichtern zählt, und ihn deshalb von Haus und Hof vertreibt [2]). Für solche geringschätzige

---

1) Beachtung verdient das Epitheton مارد neben شاعر, al-Jaʿḳûbî, ed. Houtsma, I, 242, 18.

2) Aġ., VIII, 68, 6. Die Verstossung galt nach Ibn Da'b (Ǵamhara, 88, 10 ff.) dem Umstande, dass der abenteuerlustige Prinz mit seinen Liebesgedichten die Damen des Stammes beunruhigte. In dem von al-Zamachśarî im Rebîʿ al-abrâr (nach dem Auszuge des Muḥammed b. Ḳâsim, Rauḍ al-achjâr, Kairo 1292, p. 94) benutzten Berichte wird nur so viel erzählt, dass der König zum Dichter gesagt habe: يا بُنَىّ إِنّ أَحسَنَ الشعر أُكذبُه ولا يحسن الكذب بالملوك. Von einer Verstossung ist dabei keine Rede. Man sieht, dass dem Vater des Imru' ul-Ḳejs hier ein Satz des Aristoteles (jüdische Uebersetzung: מיטב השיר כזבו) in den Mund gelegt wird (derselbe wird auch in folgender Form citirt: الشعر أعذبه أكذبه, Ṭirâz al-maǵâlis, 244,

Gesinnung war erst mit dem Islâm der Boden gewonnen; da mochte man vielleicht, wie dies dem Chalifen ʿOṯmân zugeschrieben wird, sagen: «den Dichtern sei nichts heilig» الشّاعر لا حريم له [1]). Zur Zeit des Imruʾ ul-Ḳejs sah man die Liebesgedichte und die Satiren mit anderen Augen an, als wie dies später die religiöse Kritik von Medîna that. Wohl war aber auch schon damals die alte Anschauung von der Inspiration des Dichters nicht mehr lebendig. Die Dichtkunst war auf dem Wege, als blosse *Kunst* betrachtet zu werden, schon weit fortgeschritten, obwohl auch von der alten Vorstellungsweise mancher bedeutsame Rest im Bewusstsein der Dichter und ihrer Hörer noch vorhanden gewesen sein mag.

In ganz alter Zeit galten andere Anschauungen. Man glaubte an die Inspiration des Dichters nicht in dem Sinne seiner Befähigung, in gebundener Rede genussreiche Dinge vorzubringen, sondern in dem Sinne, dass er von höheren Mächten tiefere Einsichten empfängt, die er in dichterischer Rede offenbart. Der Ǵinn ist nicht da, um ihm schöne Worte zuzuflüstern, sondern um ihn hinsichtlich der Dinge zu inspiriren, in denen der Stamm der geistigen Hülfe des *Šâʿir* bedarf.

Einen Niederschlag dieser alten Anschauung vom zauberhaften Charakter des Šâʿir scheint das schwer erklärbare Wort نشّد I. IV. zu bergen, sofern es vom Recitiren der

---

11). Vgl. Abû-l-ʿAlâʾ al-Maʿarrî, Rasâʾil (Leidener Hschr. nº. 1049 Warner, fol. 131): وزعم صاحب المنطق فى كتابه الثّانى من الكتب الأربعة ان الكذب ليس بقبيح فى صناعة الشعر والخطابة ولذلك استجازت العرب أن تقول وتُفرط وتُسْرف فى الشىء وتُغْرق (folgen Beispiele aus Dichtern). Unter den arabischen Dichtern hat sich zu allererst Muhalhil solche Freiheit erlaubt, al-Ḥuṣrî, Zahr al-âdâb, I, 213.

1) Aġ., XX, 4, oben.

Gedichte gebraucht wird. Dasselbe Wort wendete man auch, wie wir bald sehen werden, bei Gelegenheit von Beschwörungen und Eidflüchen an. So dunkel es auch in etymologischer Beziehung sein mag, — die arabischen Philologen geben ihm die Grundbedeutung: «die Stimme erheben» —, so kann doch als wahrscheinlich angenommen werden, dass es in alter Zeit nicht für profane Rede angewendet wurde. Es haftet dem Worte der Begriff des Zauberischen an, der namentlich in seiner Anwendung bei Beschwörungen zur Geltung kommt. In einem Verse des alten Dichters Abû Duwâd, den Ǵauharî, s. v., anführt (vgl. L A., s. v., IV, 431), ist ناشد der *Seher*, der, wie der Prophet Samuel dem Saul, das verlorene Gut (bei den Arabern handelt es sich zumeist um verlaufene Kamele: الضالّة) nachweist. Jedenfalls wird (gegenüber der gebräuchlichen Anwendung von نشد I. für das Suchen und Ausrufen des verlorenen Gutes) IV. vom مُعَرِّف [1]), d. h. dem Seher, gebraucht. Es kann wohl nicht als zufällig betrachtet werden, dass man dieselben Worte zur Bezeichnung des dichterischen Vortrages angewendet hat.

---

1) Auch عرّاف. Dieser unterscheidet sich vom *Kâhin* dadurch, dass er verborgene Verhältnisse der Gegenwart kundgiebt, während der *Kâhin* Zukünftiges prophezeien kann. Al-Chaṭṭâbî, bei al-Nawawî zu Muslim, IV, 41; ان الكاهن انّما يتعاطى الأخبار عن الكائنات فى مستقبل الزمان ويدّعى معرفة الاسرار والعرّاف هو الذى يدّعى معرفة الشىء المسروق ومكان الضالّة ونحوها من الامور. Vgl. das Sprichw. Mejdânî, II, 237: ما بقى من اللصّ اخذه العرّاف. Der christliche Arzt Abû-l-Faraǵ ibn al-Ṭajjib (IV. Jhd.) verfasste eine مقالة فى عرّاف أخبر بما ضاع, Ibn Abî Uṣejbiʿa, ed. A. Müller, I, 241, 13.

III.

Das hervorragendeste Thätigkeitsgebiet, auf welchem nach dem Glauben der alten Araber die Dichter ihre Eigenschaft als von göttlichen Mächten geleitete Personen zur Geltung bringen, ist das *Hiǵâʾ*.

Wir müssen uns bei der Betrachtung dieses Gebietes der arabischen Dichtkunst von der Anschauungsweise frei machen, als stelle das Hiǵâʾ, wie es in der vorhandenen Literatur, auch in ihren ältesten Theilen, uns vor Augen tritt, das ursprüngliche Wesen dieses Zweiges des dichterischen Betriebes bei den heidnischen Arabern dar. Wenn wir von der jüngsten Erscheinungsform des Hiǵâʾ (persönliches Geplänkel zwischen den Dichtern)[1]) zu der bekannten ältesten Anwendung desselben aufsteigen[2]), kommen wir bei einer Stufe an, auf welcher diese Art der Dichtung den Kampf der Stämme gegen einander einleitet und begleitet, ein Element des Krieges ist[3]), ebenso wichtig, ja vielleicht noch wichtiger, als der Waffengang selbst. In den heiligen Monaten erforderte der Gottesfriede, dass man ebenso wie den Kampf, so auch das Hiǵâʾ unterlasse[4]).

Der *Dichter* ist ein ebenso wichtiger Mitarbeiter am Kampfe wie der *Krieger*. Als die Ḳurejśiten nach der Badr-Schlacht den Abû ʿAzzâ al-Ǵumaḥî, einen armen Mann, für den Rachekampf anwerben wollen, da sagt zu ihm Ṣafwân b. Umejja: «*Du bist Dichter, hilf uns mit deiner Zunge*»[5]). Und in einem Gedichte des Hudba b. Chaśram wird das

1) Wie sich diese Art von Schmähgedichten bis in die neueste Zeit erhalten hat, s. Stumme, Tripolitanisch-tunisische Beduinenlieder (Leipzig, 1894), 20.

2) Eine Skizze dieses Entwickelungverlaufes s. Einleitung zu al-Ḥuṭejʾa, 17—24.

3) Man droht mit dem Hiǵâʾ ebenso wie mit dem thatsächlichen Kampfe, Ṭarafa, 19, 17. 18.

4) Abû Zejd, Nawâdir, ed. Bejrût, 1894, 8, 14.

5) Ṭab., I, 1385, 5.

Hiǵâʾ vollends der Kriegführung gleichgestellt [1]), und dies hauptsächlich wegen der *Drohungen*, die ein solches Hiǵâʾ-Gedicht zu enthalten pflegt, womit der Feind eingeschüchtert werden sollte [2]). Es wäre unbegreiflich, dass der blossen *Schmähung* und mündlichen Bedrohung des Feindes diese Bedeutung in der Kriegführung zugemuthet worden sei. Die Stellung des Hiǵâʾ in der Anschauung der Araber wird uns jedoch verständlicher werden, wenn wir davon ausgehen, dass es sich dabei in den ältesten Zeiten nicht um blosse Schmähung und Beschimpfung handelte. Man betrachtete vielmehr den Dichter des Stammes oder einen fremden Dichter, den man zu diesem Zwecke herbeiholte, kraft seiner persönlichen Fähigkeiten und seiner Beziehung zu höheren Mächten (Ǵinnen), als dazu geeignet, durch seinen Schmähspruch *dem Feinde zu schaden.* Das *Hiǵâʾ* ist ursprünglich ein Zauberspruch, ein Fluch; das Wort selbst, das etymologisch nicht ganz klar ist [3]), bedeutet vielleicht so viel wie *Besprechung.*

Die Ursprünge des Hiǵâʾ stehen mit der alten Vorstellung in Verbindung, dass das von hierzu innerlich geeigneten und befähigten Leuten unter feierlichen Umständen gesprochene Wort eine unausbleibliche Wirkung auf jene Personen (oder auch Gegenstände) ausübe, auf welche sich dies gesprochene Wort bezieht [4]). Aus dem Munde solcher

1) Ḥam., 232.

2) In den gegnerischen Antworten auf ein Hiǵâʾ findet man sehr häufig die Zurückweisung solcher *Drohungen*; vgl. Ḥam., 641, V., 5—7. Aġ., XIX, 128, 10. 18. Muhammed verspottet die feindlichen Dichter damit, dass sie ihre Drohungen nicht ausführen können; dies ist wohl der Sinn von Sûre 26, 226.

3) Ernst Meier (Die Form der hebräischen Poesie, Tübingen, 1853, p. 24) hat es mit Rücksicht auf Klagelieder 3, 62, mit der Psalmenüberschrift הִגָּיוֹן zusammenstellen wollen.

4) Ueber diese Vorstellung hat schon Benjamin Constant, De la religion (Paris, 1831), II, 144 ff.; IV, 45 ff., eingehend gehandelt.

Menschen hat sowohl Segen als Fluch unbedingte Wirksamkeit, auch wenn das feierliche Wort irrthümlich gesprochen, und Leuten, die es nicht verdient, zugewandt worden wäre (vgl. Genes., 27, 33, Schluss). Für die in diese Gruppe gehörigen, in ihrem Entwickelungsverlauf mannigfaltig abgestuften Vorstellungen hat Lippert [1]) die zutreffende Benennung «Fetischkraft des Wortes» gefunden [2]). Der Glaube an dieselbe ist ohne Unterschied der Rasse der gesammten Menschheit auf primitiven Stufen ihrer Bildung gemeinsam und begleitet dieselbe auf ihrem Fortschritte zu höheren Culturstufen, auf welchen sie zuweilen in den Dienst von Institutionen tritt.

Mehr Kraft als Heilkräuter und Heilwerkzeuge haben nach dem Glauben der alten Perser die von Priestern gesprochenen heiligen Formeln der Māthra speñta [3]). «Das *Wort* ist — nach indischem Glauben — die Waffe des Brahmanen, mit welcher er seine Feinde vernichten kann» [4]). Auch bei den alten Arabern herrschten solche Anschauungen.

---

1) Geschichte des Priesterthums, II, 378.

2) In diese Reihe gehört auch die auf die Voraussetzung der *nothwendigen Wirkung des ausgesprochenen Wortes* beruhende talmudische Warnung: אל יפתח אדם פיו לשטן, Bab. Berâkhôth, fol. 19a; vgl. ZDMG., XLII, 588. Auch die Wirkung der Träume ist von dem «Munde des Traumdeuters» abhängig; sie richtet sich nach der Deutung, die ihr der «Mund» des letztern giebt: כל החלומות הולכין אחר הפה, Talmud, ibid. fol., 56a. Dieselbe Vorstellung herrscht auch im muhammedanischen Aberglauben, al-Dârimî, 283 (Tirm., II, 45): الرؤيا على رِجْلِ طائرٍ (Dam., II, 111, 1: جناح ط') ما لم يحدّث بها (Dam., l. c.: تُعْبَر) فاذا حدّث بها (D.: عُبِرت) وقعت; ibid., 288: اذا عبّرتم للمسلم الرؤيا فاعبروها على الخير فان الرؤيا يكون على ما يعبّرها صاحبُها.

3) Le Zend-Avesta, ed. J. Darmesteter, II, 107, 288.

4) Les lois de Manou, traduites du sanskrit par G. Strehly (Paris, 1893), XI, 33 (p. 329).

Sie stellten sich die Wirksamkeit des unter Anrufung Gottes ausgestossenen Fluches in ganz materieller Weise vor. Wir werden noch sehen, dass man sich denselben gegenständlich dachte, unter dem Gleichniss des abgeschossenen Pfeiles. Die feierlich ausgesprochenen *Worte* vernichten den, den sie treffen. Man bestrebt sich demnach, dieselben von sich abzuwenden; und dies in körperlicher Weise. Darum pflegte derjenige, gegen den ein Fluch ausgesprochen wurde, sich auf die Seite zu legen, damit der Pfeil des Fluches über ihn hinwegfliege [1]) und er so der directen Wirkung des Wortes entgehe. Würde er dabei, gleichsam als Zielscheibe, aufrecht stehen bleiben, so würde er unfehlbar getroffen werden. In diesem Zusammenhange wird uns erst die Nachricht verständlich, dass die Juden von Medîna das Bildniss ihres Feindes, des Anführers der Chazraǵ, Mâlik b. al-ᶜAǵlân, der ihre Unterdrückung unternahm, *in ihren Synagogen anbrachten* und, so oft sie diese Räume betraten, Flüche gegen Mâlik aussprachen [2]). Der Fluch musste sich gegen einen greifbaren Treffpunkt richten, wenn er sicher wirksam sein sollte; das Bildniss des Feindes sollte ihn zu diesem Zwecke vergegenwärtigen und als wirklicher Zielpunkt der abgesandten Fluchpfeile dienen. Auf wen sich der Fluch niederlässt, der entgeht seiner Wirkung nicht; dieselbe ist dem durch den Fluch Ereilten immanent; sie geht ihm allenthalben nach und folgt ihm selbst über das Grab hinaus [3]). Durch moralische Momente wird die Eignung des Fluches, Schaden zu bereiten, gesteigert.

---

1) I. Hiśâm, 641, 15: وكانوا يقولون ان الرجل اذا دُعِي عليه فاضطجع لجنبه زلّت عنه.

2) Aǵ., XIX, 97, 21.

3) Usd al-ġâba, I, 277, unten: اللعنة لعنة تدخل معه فى قبره.

Unverdient erlittenes Unrecht verleiht nach arabischer Anschauung dem unbillig Gekränkten die Fähigkeit, gegen den *Ẓâlim* (Gewaltthätigen) wirksame Verwünschungen auszusprechen.

Ehe wir dafür Beispiele anführen, wollen wir nur noch darauf hinweisen, dass diese Anschauung in eigenthümlichen Formen auch in den Islâm mit hinübergenommen worden ist. «Nehmt euch in Acht vor der Verwünschung desjenigen, dem ihr Unrecht zugefügt habt, denn dieselbe wird auf den Wolken getragen»; oder «sie steigt in den Himmel, als ob sie Sprühfeuer wäre» [1]). Darin wird auch der Schmerzensschrei des Ungläubigen mit eingeschlossen; keine Scheidewand trennt ihn von der Erhörung [2]). — Man verglich die Gebete, Klagen und Verwünschungen, die der Unschuldige gegen seinen Unterdrücker zum Himmel sendet, mit *Pfeilen* [3]) und Wurfgeschossen [4]), die den Ruchlosen unfehlbar treffen. In der Voraussetzung, dass der durch seinen Tyrannen zur Verzweiflung Getriebene in einsamer Nacht sich zu Gott um Schutz wendet, nannte man solche

---

1) اتّقوا دعوةَ المظلوم فانّها تُحْمَل على الغمام, Ḥadîṯ, bei Ṭab., III, 2400, ult. تصعد الى السّماء كانّها شرارة, Zurḳ. zu Muwaṭṭa', IV, 246.

2) Zurḳ., ibid.: اتّقوا دعوة المظلوم ولو كان كافرًا فانّه ليس دونه حجاب. Nach einer Tradition bei Ibn Mâǵa, 283, sind es dreierlei Gebete, welche sicher auf Erhörung rechnen können: دعوة المظلوم ودعوة المسافر ودعوة الوالد لولده.

3) Bei Karabacek, Mittheilungen aus der Sammlung der Papyrus Erzherzog Rainer, I, 96; Führer durch die Ausstellung (Wien, 1894), 212. Man sagt auch: «das Gebet ist die *Waffe* des Gläubigen» (الدعاء سلاح المؤمن), 'Iḳd, I, 394, 4; vgl. die Ausführung dieses Gleichnisses bei al-Chafâǵî, Ṭirâz al-maǵâlis, 165.

4) اتّقوا مجانيق الضّعفاء (اى دعواتهم) Mustaṭraf, Cap. LXXVII (II, 327, 12).

Gebete näher: سِهامُ اللّيل *«die Pfeile der Nacht»* [1]). In einer dem Motive von I. Kön. 21 nachgeahmten muhammedanischen Erzählung richtet eine Frau, der der König ihr Haus, das seinen Bauplänen im Wege steht, in listiger Weise entreisst, ein Gebet an den Beschützer derer, die Unrecht erdulden müssen. Noch dieselbe Nacht stürzt der königliche Palast ein und auf einer der Wände findet man von unbekannter Hand die Inschrift:

«Wirst du wohl die Anrufung (Gottes) verhöhnen und verachten? Du weisst nicht, was die Anrufung (Gottes) vermag;
Die Pfeile der Nacht verfehlen nicht ihr Ziel; sie haben wohl eine Frist, aber einmal geht die Frist zu Ende» [2]).

Ein ʿAbbâside, so erzählt die Legende, beabsichtigte, in Bagdâd Gewaltthätigkeit zu üben. Als er die sich Widersetzenden höhnisch fragte, ob sie denn ein Mittel hätten, seine Absichten zu vereiteln, da antworteten sie: «Ja wohl, wir werden dich mit den *Pfeilen der Nacht* bekämpfen». Und er liess von seinen Plänen ab. Diese «nächtlichen Pfeile» werden geplättet «mit Lippen, welche Gebete murmeln, mit Wimpern, aus welchen Thränen rieseln» [3]).

---

1) Oder, weil die nächtlichen Pfeile gefahrbringender sind, da man sich vor denselben nicht hüten kann. Der Prophet sagt zu Ḥassân: لَشِعْرُكَ أشدّ عليهم من وقع السّهام فى غلس الظلام Mustaṭraf, Cap. LXVI (II, 189, unten); hingegen Ps. 91, 4: „vor dem Pfeil, der am Tage fliegt“.

2) Al-Biḳâʿî, Ṭabaḳât, IV (Hschr. der Leipziger Universitätsbibl. D. C., 237), fol. 18b:

أَتَهْزأُ بالدُّعاء وتزدريه ولم تَدْرِ بما فَعَلَ الدّعاء
سِهامُ الليل لا تُخْطِى ولكن لها أَمَدٌ وللأَمَدِ انْقِضاء

3) ibid., III (Hschr. n°. 256), fol. 16a:

بأشفاهٍ تُهَمْهِمُ فى دُعاها وأَجْفانٍ تَفيضُ مِنَ الدّموع

In der Literatur sind einige überlieferte Erzählungen erhalten zum Erweise dafür, mit welchem Erfolg derjenige, dem ein Unrecht geschehen, unter Anrufung Gottes jenen verwünschen kann, der sich die Vergewaltigung zu Schulden kommen liess. بَهَلَ, ein Synonym von لَعَنَ, ist der Terminus dieser Art von Verwünschung. Sie trifft umso sicherer, wenn man sie an geweihtem Orte und in weihevoller Zeit[1]) ausspricht. Man scheint es auch als eine Art Gottesgericht betrachtet zu haben, zum Erweis der Wahrheit Flüche gegen einander auszusprechen (بهل III. VIII); das Eintreffen der Verwünschung ist ein Beweis dafür, dass derjenige im Rechte ist, dessen Fluch sich als wirksam erweist[2]). Von diesem بهل wird eine Reihe von sehr lehrreichen Beispielen in Sukkarî's Bearbeitung des Huḏejliten-Dîwân's, n°. 245, mitgetheilt[3]). Wir beschränken uns auf die Wiedergabe eines von denselben, welches mit einigen Varianten auch aus einer andern Quelle bekannt ist[4]) und uns in sehr anschaulicher Weise zeigt, welche unmittelbare Wirksamkeit die Araber von dem durch einen Unrechtleidenden ausgesprochenen Fluche erwarteten[5]).

Inmitten des Stammes der Banû Ḍamra wohnt ein Gâr von den B. Ǵuhejna. Ein aus dem Stamme ausgestossenes[6])

---

1) Bei al-Azraḳî, 269, findet man gleichfalls eine Anzahl hieher gehöriger Erzählungen; diejenigen, welche das *Du'â'* aussprechen, warten damit immer bis zum heiligen Monat; z.B. Z. 4, v. u.: امهل حتى اذا نخلت الاشهر الحُرُم انتهى الى الحرم فجعل يرفع يديه ويقول اللهمّ أدعوك الخ.

2) Sûre, 3, 54; vgl. Ibn Sa'd, ed. Wellhausen, 76, 21 ff. I. Ḥisâm, 410.

3) Vgl. Wellhausen, Heidenthum, 126, oben.

4) Usd al-ǵâba, I, 203.

5) In Betracht kommen auch Erzählungen wie Ṭab., III, 1718, 1.

6) Usd hat irrthümlich خلفناه für خلعناه. Dîśa war خليع des Stammes, wegen seiner bösen Handlungen durch *chal'* (Muh. Stud., I, 62) aus dem Stammesverbande ausgeschlossen, طريدُ جنايات, wie Śanfara sich nennt (Lâmijja, V. 45),

Mitglied des Ḍamra-Stammes, Namens Dîśa (Huḏ: Rîśa), trieb die dem Ǵâr zugehörigen Thiere fort und schlachtete sie ab; wenigstens fiel der Verdacht, diese Verletzung des Eigenthumes des Schutzgastes verübt zu haben, auf ihn. Da aber der Stamm für die Thaten des Ausgestossenen nicht aufzukommen hat, — die Ausstossung hatte eben den Zweck, die Verantwortlichkeit des Stammes für ein un-

---

vgl. auch al-Ḥuṭeja, Einleit., 26, Anm., 3 طَرِيدُ دَمٍ, Farazd, 26, 4: wer wegen einer Blutschuld den Stammesverband meiden muss. Solche *Chula'â'* mussten in der Regel von Stamm zu Stamm herumirren (شَرِيد, Muslim b. al-Walîd, ed. de Goeje, 2, penult.) und werden in ihrer Vereinsamung und Verlassenheit mit dem in den Steppen hausenden Wolf verglichen (Imrḳ., Mu'all., V. 49; App., 26, 8; vgl. al-Naǵâśî, Chiz. ad., IV, 367, 16). Man nennt sie auch مُطَرَّد (Aġ., II, 186, 17) oder مُدَفَّع (Ḥassân, 64, 1); ihnen Gastfreundschaft und Asyl zu gewähren, galt als Tugend (Lebîd, 46, 7. Zuhejr, 3, 34; مأوى المُطَرَّد, App., 3, 2. مأوى كلّ مطرود, Muslim, 20, 97), das Gegentheil als unehrenhaft (Aġ., XIII, 37, 23). Der von seinen Verfolgern gehetzte al-Ḳattâl, der, nirgends ein Asyl findend, in den Klüften des Berges 'Amâja Schutz sucht, nennt diesen Aufenthalt: أُمّ كلّ طريد die Mutter aller Geächteten (Aġ., XX, 160, 3. — عريد, Jâḳ., III, 722, 7). Es gab auch bestimmte Colonien für solche Geächtete (Aġ., X, 48, 6 v. u.: دُفِعَ الى جبل طيّء). Der Berg Ḥaḏauḏa im westlichen Arabien wird als solcher Verbannungsort bezeichnet: كانت العرب فى الجاهليّة تنفى اليه خلعاءها (Jâḳût, II, 289); dahin verbannte auch 'Omar den Dichter Abû Miḥǵan (Aġ., XXI, 210, 19; 211, 15 = Abel, 39, 40, wo aber Ḥaḏ. als Insel bezeichnet wird). Das Beispiel des Dîśa zeigt uns, dass die *Chula'â'* sich auch um das Lager des sie ausweisenden Stammes umhertreiben. Zuweilen sammeln sich mehrere *Chula'â'* zu einer Räuberbande und beunruhigen die bürgerliche Gesellschaft (Aġ., XIX, 111, 19). Nach Ch. Huber (Bulletin de la Société de Géographie, 1884, 305, note) nennt man *baowak* (بوّاق): »un Arabe qui, par félonie ou autre crime contre l'honneur, a été chassé de sa tribu, condamné à un exil perpétuel«, eigentlich: der Treulose, der in Acht und Bann gethan wird. Vgl. Wrede, Reise in Hadhramaut, 52. Im Dîret et-Ṭulûl, Syrien, giebt es einen Tell el-Bauwâk, ZDPV, XII, 274.

würdiges Mitglied abzulehnen [1]) und jede Solidarität mit seinen Thaten aufzuheben [2]), — so blieb dem Ǵuhaniten nichts Anderes übrig, als das Gericht Gottes anzurufen. Er trat vor die offene Stammesversammlung [3]) hin und sprach (im Reǵez) eine Anrufung, mit den Worten anhebend:

«Hat wohl Dîśa Recht, o Stamm der Ḍamra, wenn er wähnt, dass Allâh keine Gewalt über ihn habe?»

und nach der Kennzeichnung des Vergehens des Dîśa mit den Worten schliessend:

«O Gott! Wenn er seine Missethat wirklich vorbereitet (begangen) hat, so mache ihm vor seinem Auge eine Pustel, die immer weiter an ihm fresse, bis dass er ins Grab gelangt (daran stirbt)».

---

1) Dies تبرّؤ war ja Sinn und Zweck des *Chal'*, z.B. bei al-Barrâṣ b. Ḳejs al-Kinânî: كان وهو فى حيّه عيّارًا فاتكًا يجنى الجنايات على اهله فخلعه قومه وتبرّؤا من صنيعه (Mejd., II, 29); Ḳejs b. al-Ḥaddâdijja (Aġ., XIII, 2); ʿÂmir b. Ǵuwejn: وعامر يومئذ احد الخلعاء قد تبرّأ قومه من جرائره; vgl. رجل شريد قد تبرّأ منه قومه, Schol. Muslim b. al-Walîd, 1, 1, und 6, 5. Auch die *ihm* zugefügte Verletzung ist dem Stamme gleichgiltig, Tebr. Ḥam. 256, 12 ff.

2) Bei den B. M'zab nennt man die (religiöse) Excommunication in diesem Sinne noch heute. تبرئة „Immorality or excess is punished by the Tolba by a kind of excommunication called ‚Tebria'". Tristram, The great Sahara (London, 1860), 204.

3) الى نادى بنى ضمرة. Die *nadwa* (vgl. מִקְרָא הָעֵדָה) war der Schauplatz aller feierlichen Handlungen: وكان لا ينكح رجل من قريش ولا يتشاورون فى أمر ولا يعقدون لواء بالحرب ولا يعذرون غلاما الّا فى دار الندوة, al-Jaʿḳûbî, ed. Houtsma, I, 277, 16. — Die Legende des *Ḥilf al-fuḍûl* lässt den in seiner Habe beeinträchtigten Zubejditen seine Klage vom Abû Ḳubejs-Berg herab angesichts der im Heiligthum versammelten Ḳurejśiten vortragen, Aġ., XVI, 65, 22. Vgl. Richter, 9, 7 (Jôthâm besteigt den Berg Gerizzîm, um Klage und Fluch gegen Abhîmelekh vorzutragen).

لاهُمَّ إنْ كان مُعَدًّا فَجْرَةً فاجْعَلْ أمامَ العَيْنِ مِنْهُ بَثْرةً (1
تأكُلُهُ حتّى (2 يُوافى الحَفْرةَ (3

Der Fluch des in seinem Gastrecht verletzten Ǵâr hatte die Wirkung, dass dem Dîśa ein kleines Geschwür im Augenwinkel entstand, das bald solche Verheerungen anrichtete, dass er innerhalb der nächsten Wallfahrtsperiode daran zu Grunde ging.

Die Eigenartigkeit und Wirksamkeit des Segens (vgl. Num., 6, 27)[4]) sowie des Fluches ist durch die *Anrufung Gottes* für oder gegen eine Person bedingt; diese Anrufung (لاهُمَّ, اللّهُمَّ) ist das charakteristische Merkmal der feierlichen Verwünschung und bestimmt ihr eigenthümliches Wesen: دعا على... (scil. اللّٰهَ)[5]) (ebenso wie auch in دعا لِ..., segnen, als Object اللّهَ zu suppliren ist, d. h. «zu Jemandes Gunsten *Gott anrufen*»)[6]). Man ruft *Gott als Richter* an gegen Per-

---

1) Usd: فَجْرة (viell. فُجْرة, Höhlung?); der Zusammenhang erfordert jedoch eher das oben vermuthete Wort; Hud., 72, 21: جَدْرة. Man nennt solche tödtliche Pusteln auch عَدَسة, cf. Ṭab., I, 1340, 10 ff., oder طاعونة, Pestbeulen. An einer solchen stirbt (53) der den Frommen verhasste Statthalter Zijâd; man sagte, sie sei an seinem Finger in Folge des Gebetes des ʿAbd Allâh b. ʿOmar und seiner frommen Genossen entstanden, die, gegen die Kibla gewendet, Verwünschungen gegen den gottlosen Statthalter aussprache. Ṭab., II, 158, unten.

2) Hud: حين. 3) Hud.: الجَمْرة.

4) Vgl. die feierliche Anrufung im Segen: Genes., 48, 15.

5) Ḥârit, Muʿall., V. 79. — لعنهم ودعا عليهم, Ṭab., I, 1703, 16.

6) Man findet denn auch sowohl bei لِ als auch bei على die volle Construction, z.B. al-Tirmidî, II, 314, 24. Eine Frau sagt zum Propheten: يا رسول الله أَنَس خادمك ادعُ اللهَ له قال اللهمَّ أكْثِر مالَه وولدَه وبارِكْ له فيما أعطيتَه. Jâkût, III, 477, 20: فادعوا اللهَ لنا. ʿIkd, III, 90, 4 v. u.:

sonen, von denen man Unrecht erleidet; dies ist einer der ältesten Anlässe und eine der primitivsten Formen dessen, was man in alten Zeiten *Gebet* genannt hat [1]). «Gott möge zwischen mir und dir richten» [2]), wie es im A. T. häufig heisst [3]). Zu beachten ist auch der Zusammenhang, in den die Legende das Unglück Abraha's mit dem in Versform ausgesprochenen Fluche bringt, den ᶜIkrima b. ᶜÂmir gegen ihn schleudert. In demselben wird Gott zur Bestrafung des Frevlers angerufen (لاهُمّ), diesem jedoch nicht, wie in der Dîśa-Erzählung ein *specielles Uebel*, sondern *im Allgemeinen* Unglück und Verderben angewünscht [4]). Und auch die muhammedanische Legende weiss für den Propheten gegen die ihn in seiner Andacht verhöhnenden ungläubigen Ḳurejśiten kein wirksameres Mittel zu finden, als dass er gegen die Kaᶜba gewendet, Gott gegen sie anruft (دعا على

ادعُ اللهَ على بكر بن وائل. Beispiele für Segen und Fluch, welche mit اللّهمّ eingeleitet sind, bei al-Azraḳî, Chron. Mekk., I, 382, 19; 383, 7. Ebenso beginnt auch der Segenspruch des Propheten über die Anṣâr beim Graben, B. Manâḳib al-anṣâr n°. 9.

1) Dieser Anschauung ist auch das hebräische Wort תְּפִלָּה, *Gebet*, entsprungen; es steht unter den semitischen Worten für diesen Begriff vereinzelt. Ich denke, es ist ursprünglich die Anrufung Gottes als *Richter* gegen erlittene Unbill. הִתְפַּלֵּל wäre dann eigentlich so viel wie „Gottes Richterspruch für sich fordern, *Gott als Richter* (פְּלִילִי) gegen erlittene Unbill *anrufen*“. Daraus hat sich dann der allgemeinere Begriff „*Gebet*“ entwickelt. In den alttestamentl. Gebeten ist dieser Gesichtspunkt, d. h. Gott als Richter anrufen, auch noch in später Zeit vorherrschend. Hiob, 9, 15: לִמְשֹׁפְטִי אֶתְחַנָּן. Ps. 34, 23; 43, 1; 119, 154. Klagelieder, 3, 59, u. a. m.

2) Vgl. Ṭab., II, 13, 4 ff., 267, 17. حكم الله بيني وبينك, Bâsim le forgeron, ed. Landberg, 28, 4.

3) Oder „er möge Richter sein“ וְהָיָה יהוה לְדַיָּן וְשָׁפַט בֵּינִי וּבֵינֶךָ (I. Sam., 24, 15); in diesem Sinne ist Gott דַּיַּן אַלְמָנוֹת (Ps. 68, 6), d. h. er sendet Strafen über den Unterdrücker der Wittwe, die ihn als Richter gegen ihre Feinde anruft.

4) I. Hiśâm 35, 6 ff.

نفر من قريش), wodurch er — so erzählt die Legende — erreicht, dass die gottlosen Spötter allsogleich entseelt zu Boden stürzen [1]).

Eine mildere Art solcher Herausforderung eines Gottesurtheiles gegen erlittenes Unrecht, aber dem Wesen und auch der äusseren Form nach (Reǵezverse) mit derselben verwandt, ist die mit der feierlichen Anrufung Gottes sich einleitende öffentliche Klage des Bedrängten gegen den Uebelthäter, in der Weise, dass jener die Leute, denen, als Blutsverwandten oder als Verbündeten, seine Beschützung obliegt [2]), gegen erlittenes oder erst befürchtetes Unrecht *im Namen Gottes* zu Hülfe ruft. Ein Specimen solcher Anrufung bietet der in der Moschee von Medîna vor Muḥammed erscheinende Chuzâʿite, der in feierlichen Reǵezversen, unter Berufung auf Gott, für den von den Ḳurejšiten erlittenen Friedensbruch die gebührende Ahndung herbeiführen will [3]). Der bei solchen feierlichen Anklagen übliche Ausdruck ist نَشَدَ; mit demselben (III. Conj.) wird auch bei feierlichen Eidschwüren derjenige angeredet, den man zur Beeidigung einer Behauptung anhält; man sagt zu ihm: أَنَاشَدَكَ بالله (darauf, ob seine Aussage der Wahrheit entspricht), und er antwortet اللهُمَّ نَعَم [4]). Die

---

1) B. Maġâzî, n°. 7.

2) Ṭab., I, 1896, 11: انشدك اللهَ والرَّحِمَ.

3) Ṭab., I, 1621, 11 ff.: لاهُمَّ انّى ناشدٌ الخ. Mit dieser Anrufung auch Chron. Mekk., II, 49, 12, während in der Ǵamhara, 14, 24, das Gedicht mit يا رَبِّ anhebt.

4) Ṭab., I, 1723, 2—9. Dies *Allâhumma naʿam* entspricht dem im A. T. in ähnlichen Fällen gesprochenen *Âmên*. إِنَّ für نَعَم, als Bestätigung des ausgesprochenen Fluches, Aġ., I, 9, 15.

älteste Form des Schwures ist aus dem Eidfluch (âlâ), einer Art von Gottesgericht, hervorgegangen.

Die Scheu vor der Wirkung des Fluches hat denselben als bedingte Selbstverwünschung (für den Fall lügenhafter Aussage oder der Versäumung des Versprechens) zur höchsten Form der Bekräftigung einer Aussage erhoben; vgl. die Liʿân-Procedur im Ḳorân (Sûra 24, 7).

Im Sittengesetz verschiedener Völker wird demnach in der Reihe der ärgsten Sünden besonders hervorgehoben: Unschuldigen zu fluchen und ihnen durch Worte oder sonstiges Zauberwerk, an deren sicherem Zutreffen man nicht zweifelte, Schaden an Gut und Leben zuzufügen. Die sichere Voraussetzung des unausbleiblichen Effectes des ausgesprochenen Fluches hat das sittliche Gefühl ferner zu der Ansschauung geführt, dass sich die Wirkung des ungerechten Fluches an demjenigen kundgebe, der ihn ausspricht, nicht an demjenigen, gegen den er gerichtet war [1]). Denn an irgend einer Stelle muss sich die Wirkung des ausgesprochenen Fluchwortes bewähren. Es schwirrt in der Luft umher — so wörtlich hat man sich die Sache vorgestellt —, bis es irgendwo niedergeht. Es ist interessant, zu beobachten, dass gegen die Lehre von Prov., 26, 2, wonach der «unverdiente Fluch [2]) *nicht trifft*» (לֹא תָבֹא) die Randlesart opponirt, welche auch einem solchen Fluche die Wirkung zuschreibt, dass er denjenigen treffe, der ihn

1) Aus Plutarch (Vita Crassi, 16) erfahren wir, dass nach dem Glauben der Römer gewisse, in Begleitung von Weihrauch- und Trankopfer ausgesprochene geheime und uralte Verwünschungen, bei welchen man „furchtbare und scheussliche Gottheiten namentlich anrief“, die Kraft hatten, dass Keiner, der damit belegt ward, ihnen entrinnen konnte, zugleich aber auch derjenige, welcher von ihnen Gebrauch machte, unglücklich wurde.

2) Dagegen heisst es wieder im Talmud Bab., Makkôth fol. 11a, dass der Fluch des Weisen in jedem Falle wirksam sei, selbst wenn er sich gegen einen Unschuldigen gerichtet hätte (קללת חכם אפילו בחנם היא באה).

ausgesprochen (לך ח') und dass die LXX z. St. die Erklärung im Sinne der Textlesart durch die Hinzufügung eines Wortes nachdrücklich kräftigen zu wollen scheint: *οὕτως ἀρὰ ματαία οὐκ ἐπελεύσεται οὐδενί*. Dies letzte Wort ist dem Texte nicht ohne Absicht hinzugefügt.

Im Islâm hat man die Wirkung des ungerechten Fluches im Sinne der Anschauung angedroht, die in der Randlesart zum Ausdruck kommt: مَنْ لَعَنَ شيئا ليس بأهله رجعتْ اللعنة عليه [1]), und daraus wird die Angst erklärlich, die Jedermann davor empfindet, einen Fluch in aller Form deutlich auszusprechen. Statt die Person zu *nennen*, welche man mit einem Fluche oder bösen Wunsche belegt, nimmt man Zuflucht zu Formeln, bei welchen das Object des Fluches unbestimmt gelassen wird, wie z.B. لَعَنَ اللّٰهُ الأَبْعَدَ «Gott möge den Entfernten verfluchen» [2]) — (diese Formel findet sich auch bei nicht ernsten, in humoristischem Sinne gemeinten Selbstverwünschungen) [3]), — oder man bedient sich anderer, synonymer Redensarten [4]), denen die Absicht ge-

---

1) Usd al-ġâba, I, 95. Vgl. Dam. s. v. ناقة, II, 393. S. Excurse und Anmerkungen, III.

2) Auch in einem Ḥadîṯ bei al-Bazzâr, Zurḳ., III, 52, 7: تَعِسَ الأَبْعَدُ; vgl. I. Hiśâm, 401, 16. Die Mutter des Zamachśarî, der als Kind den Fuss eines kleinen Vogels beschädigt hatte, zürnt dem Sohn mit dem Worten: قطع اللّٰه رجل الأبعد كما الخ. Dam. s. v. عصفور II, 143 (aus I. Chall).

3) Oder bei Behauptungen, deren Wahrheit man von sich ablehnen möchte; so z. B. sagt Muḥammed, der nicht um alle Welt als Dichter angesehen werden möchte, von sich selbst: إنّ الأبعد لشاعر او مجنون, Ṭab., I, 1150, 10. Noch häufiger in volksthümlichen Texten; um den Ernst des Ṭalâḳ-Schwures abzuschwächen, sagt der Schwörende: على البعيد الطّلاق, Tausend u. eine Nacht (ed. Bûlâḳ, 1279), II, 197, 8, u. a. m.

4) Die Lexica verzeichnen: أَبْعَدَ اللّٰهُ الأَبْعَدَ Asâs al-balâġa, I, 37, 21. كَبَّ اللّٰهُ الأَبْعَدَ لفيه, LA., بعد, IV, 58.

meinsam ist, einen unbilligen Fluch möglichst zu vermeiden. Dahin gehört auch die Gewohnheit, statt *bestimmter* Dinge, die man Jemandem anwünschen möchte, mit Umgehung der überlieferten Nomenclatur der Verwünschungen (wie قبح I. oder II. [1]), لعن [2]), لحا [3]), خَيَّبَ [4]), أَخْزى, أَخْفَرَ [5]), immer mit der Person des Verfluchten als Object, oder ... في الله رماه [6]), أَبْعَدَهُ الله [7]) u. a. m. [8])), in euphemistischer Weise ganz allgemein gehaltene Ausdrücke zu benutzen. Mit besonderer Vorliebe sagt man in solchen Fällen bloss: «Gott möge *thun*» [9]); dabei wird man an das biblische כה יעשה יהוה

1) Den dieser Fluch trifft, ist مُقَبَّح (al-Chansâ', ed. Bejrût, 3, 8), oder مَقْبوح, Usd al-ġâba, V, 503, ult.: ان رجلا نال من عائشة عند عمار بن ياسر فقال اغرب مقبوحا منبوحا أتؤذى حبيبة رسول الله.

2) Beides zusammen: قَبَّحَ الله ثمّ ثنّى بلعن, Aġ., IX, 165, penult.

3) Al-Farazdaḳ wendet einmal wegen eines kräftigen Wortspiels ein Synonym von لحا an: أَلا قَشَرَ الالٰهُ بنى قُشَيْر, Aġ., XIX, 28, penult.

4) خَيَّبكم الله, I. Hišam, 326, 13.

5) Ibid., 35, 6. 8.

6) Nâb., 16, 9.

7) Muslim, III, 333, 15: أَبْعَدَ الله اليهوديّة.

8) Z. B. Korân, 47, 9 تَعْسًا, oder das Verdorren der Hand (ib. 111, 1), daher auch im Selbstfluch شلّت يمينى. Aġ., IX, 17, 13; X, 8, 16; XXI, 192, 16; vgl. Ps. 137, 5; Verdorren der Finger, Ḥam. 69. — Ueber alte Fluchformeln s. Excurse und Anmerkungen, IV.

9) Vgl. besonders Aġ., XX, 106, 17 ff, passim. Ṭab., II, 1059, 11; III, 556, 8. — فعل besonders von der Erfühlung einer Verwünschung durch Gott, Chiz. ad. I, 136. Auch in gewöhnlichen Drohungen lässt man durch den blossen Spruch: „Ich werde *thun*" die Strenge eines zu gewärtigenden Strafgerichtes ahnen, wie z. B. Ṭab., I, 852, 2: لتأتينى بهم او لأفعلنّ ولأفعلنّ. Aġ., VII, 73, 7: لأفعلنّ بك ولأفعلنّ, oder Perf.: والّا فعلتُ وفعلتُ, Aġ., XIII, 168, 23. Jedoch auch als *ibhâm* guter Leistungen und Belohnungen wird dieselbe Phrase verwandt, Ṭab., III, 235, 3, nach der Aufzählung einer Reihe von Versprechungen: ويفعل بك ويفعل.

וכה יוסיף (II. Sam., 3, 9. Ruth., 1, 17, u. a. m.) erinnert. Um so fester wurzelt der aus alter Zeit ererbte Glaube von der sichern Wirkung des Fluches, der vom Munde von Personen ausgeht, die hierzu besonders geeignet sind, zumal wenn damit Personen belegt werden, die den Fluch — der in diesem Sinne als die höchste Strafe betrachtet wird [1]) — verdient haben. Da Muḥammed den Arabern zunächst unter dem Gesichtspunkt des Kâhin als bevorzugte Person galt, konnten sie vom Propheten auch die Verfluchung des feindlichen Stammes verlangen. Die religiöse Ueberlieferung lässt ihn eine solche Zumuthung freilich mit der Erklärung zurükweisen, dass er von Gott nicht als «Flucher» gesandt worden sei [2]). Auch darin wollte er weder dem Kâhin, noch — wie wir gleich sehen werden — dem Śâʿir des Heidenthums als ähnlich betrachtet werden [3]).

IV.

Die Voraussetzuug der Wirkung des von den Dichtern ausgesprochenen *Hiǵâʾ* war auf *den* Glauben der Araber gegründet, dass diese Menschen *nicht aus sich selbst* sprechen, sondern dass höhere Mächte sich in ihrer Rede offenbaren [4]). Im ursprünglichen Hiǵâʾ tritt also der Dichter mit

---

1) B. Ḥudûd, n°. 5.

2) Usd al-ǵâba, IV, 236: فيل للنبىّ صلّعم العن بنى عامر قال لم أُبْعَثْ لعّانا. Der Prophet sagt: لا يكون المؤمن طعّانا ولا لعّـانا, bei al-Ṯaʿâlibî, Syntagma, ed. Valeton, 9, 7.

3) Vgl. B. Adab, n°. 37: لم يكن النبىّ صلّعم سبّابًا ولا فحّاشًا ولا لعّانًا.

4) Der Dichter ist der مؤدّى; der eigentliche قائل des Gedichtes ist der *Ǵinn*. Ǵamhara, 31, 17.

der Zauberkraft seines von den Ǵinnen inspirirten Wortes auf. Dies ist der eigentliche Ausgangspunkt des Hiǵâʾ. In der arabischen Literatur ist uns kein Specimen desselben aus jener alten Zeit erhalten. Wohl aber besitzen wir ein Document aus einem nah verwandten Kreise; dasselbe vermag den ältern Charakter dieses Brauches auch auf arabischem Gebiete zu beleuchten.

Als das nachweisbar älteste Hiǵâʾ-Document können wir nämlich ein alttestamentliches Stück betrachten, das zugleich den *ursprünglichen* Charakter und die *ursprüngliche* Bestimmung *der gegen den Feind gerichteten Schmähsprüche* sowie die Volksanschauung aufweist, aus welcher die Hiǵâʾ-Sitte emporgewachsen ist. Wir meinen: *die Sprüche des Bileʿâm.* Hinsichtlich der Belehrung, die aus denselben für das Verständniss des Hiǵâʾ zu schöpfen ist, ist die genaue Entscheidung der Frage nach der Abfassungszeit und Quellenscheidung der in der biblischen Literatur als Bileʿâm-Sprüche überlieferten Texte nicht von wesentlichem Einfluss. Jedenfalls liegt denselben die Kenntniss der Thatsache zu Grunde, dass in den kriegerischen Beziehungen der Stämme das Kampfesmittel, welches in allen Versionen der Kernpunkt der Bâlâḳ-Bileʿâm-Episode ist, zur Anwendung kam. Die Erzählung und Richtung der besonderen Einzelheiten, sowie die textliche Fassung der Sprüche selbst (in denen sich ja zum Theil Beziehungen auf sehr späte Ereignisse der israelitischen Geschichte finden), nimmt je nach der Zeit ihrer schriftlichen Abfassung und je nach dem Kreise, aus welchem sie hervorgegangen, sowie den nationalen und religiösen Zwecken der Verfasser, verschiedene Gestaltung an. Allen Gestaltungen liegt die gemeinsame Voraussetzung der in jenen Ländern geltenden Sitte zu Grunde, in der Bekämpfung des Feindes die Hilfe von Leuten zu verwenden, in denen man die persönliche Be-

gabung vermuthet, durch Zaubersprüche dem Feinde Verderben zuzufügen. «So komm nun und verfluche mir dieses Volk.... vielleicht kann ich ihm dann eine Niederlage beibringen... ich weiss ja, wen du segnest, der bleibt gesegnet, und wem du fluchst, der bleibt verflucht» (Num., 22, 6). Und dies umso sicherer, als die mit Zauberkraft begabte Person im Ansehen steht, oder mindestens sich selbst den Anschein giebt, als ob Gott selbst es sei, der ihr die Sprüche «in den Mund giebt» [1]), indem sie durch zauberische Mittel (Ḳesâmîm) den Verkehr mit Gott herbeiführt.

In diesem Kreise begegnet uns noch aus viel späterer Zeit dieselbe Anschauung und sie führt zu demselben Vorgange, zu dem nach der biblischen Ueberlieferung der Moabiterkönig Bâlâḳ sich den ihm gefährlich scheinenden Israeliten gegenüber entschlossen hatte.

Josephus Flavius berichtet darüber (Archæolog., XXIV, Cap. II, 11) unter den Ereignissen des Bruderkrieges zwischen den beiden Hasmonäern Hyrkan und Aristobul. Die zumeist aus Leuten des Araberfürsten Aretas bestehenden Truppen des Hyrkan lassen den «gerechten und gottliebenden» Mann, Onias, der zur Zeit der Dürre durch sein Gebet Regen bewirken konnte, ins Lager herbeiholen und wollen ihn zwingen, gegen die Feinde Flüche zu schleudern (*ἵν' οὕτως ἀρὰς θῇ κατὰ 'Αριστοβούλου καὶ τῶν συστασιαστῶν αὐτοῦ*). Wer durch sein Gebet Regen hervorbringen kann — dachten sie —, dessen Worte müssen die Kraft haben, dem Feinde zu schaden. Auch in dieser Nachricht soll der Fluch des Gottesmannes im Kriege als Mittel zur Schwächung des Feindes dienen.

---

1) Man war ja auch sonst geneigt, zu glauben oder zu befürchten, dass Segen und Fluch im Munde der Menschen dnrch göttliche Eingebung hervorgerufen seien. II. Sam., 16, 10—11: יהוה אמר לו קַלֵּל את דוד.

Es ist immerhin merkwürdig, dass unter den mannigfachen feindlichen Beziehungen Israels zu den Völkern östlich und westlich des Jordan nur aus seinem Verhältniss zu Mô'âbh sich die Ueberlieferung der Anschauung erhalten hat, dass das feindliche Volk den Gegnern durch Schmäh- oder Zaubersprüche beikommen wollte, und dass sich die hebräischen Urbilder des Hiǵâ' nur in der literarischen Darstellung der Beziehungen dieser beiden Völker erhalten haben. Der Spruch der Môšelîm — d. h. der Verfasser von Spottgedichten [1]) — (Num., 21, 27 ff.) ist der Rest von altem hebräischen Hiǵâ' gegen Mô'âbh. Auch sonst zeigt uns die Literatur, dass das Hiǵâ', sowie dies später bei den Arabern hervortritt, auch bei den alten Hebräern Gegenstand mündlicher Ueberlieferung und Festhaltung im Volke war; man citirte es, berief sich darauf, schöpfte daraus, so oft sich Gelegenheit bot, demselben feindlichen Stamme in späteren Zeiten entgegenzutreten. Der Verfasser von Jesaias 15. 16 beruft sich darauf, dass er in den Sprüchen gegen Mô'âbh alte Gottessprüche reproducirt (16, 13), und die oben angeführten Worte der Môšelîm kehren bei Jeremias 48, welcher jene Urkunde wohl auch aus älterer Ueberlieferung geschöpft hatte, wieder.

V.

Solche Anfänge werden es gewesen sein, aus denen sich das arabische Hiǵâ', sowie auch die bei anderen Völkern

---

1) Kuenen-Matthes, Hist. krit. Einleit. in die Bücher d. A. T. (deutsche Uebers.), III, 10, oben. Robertson-Smith, Old Testament in the Jewish Church², 327: „reciters of sarcastic verses". Vgl. Ewald, Die Dichter des Alten Bundes², I, I, 60, über מָשָׁל als *Spottlied*. Im Assyrischen hat *muššulu* die Bedeutung: *verhöhnen* (H. Winckler, Alttestamentliche Untersuchungen, 179).

vor dem Kampfe häufig zu findenden Schmähsprüche entwickelt haben. Die älteste Stufe, auf welcher wir ihre weitere Fortentwickelung aus der Literatur kennen, knüpft an jene Anfänge an. Schon in alten Zeiten ist aus dem gegen den feindlichen Stamm gerichteten Zauberspruch des Sâᶜir der Schmähvers des Dichters geworden, der den Beruf hatte, nicht so sehr den Feind durch das kräftige Wort zu vernichten, als ihn mit spitziger Rede zu verhöhnen und der Schmach preiszugeben [1]. Aus dem gegenseitigen Wettfluchen der Zauberer wird das gegen einander gerichtete Lästern der Dichter, das aber auch auf dieser Stufe noch vielfach die Spuren der alten Richtung solcher Sprüche (Fluchformeln) aufweist [2].

Aber auch in anderen Momenten offenbart sich noch im Ausgange des Heidenthumes die feierliche Bedeutung, die man dem Hiǵâʾ des Śâᶜir zuerkannt hatte. Es war kein blosses Recitiren von Spottgedichten, als welches es sich in späterer Zeit darstellt, der Ausdruck des Rivalität zwischen Stämmen oder Personen. Es scheint, dass zu jener Zeit das Hiǵâʾ noch als Ahndung für begangenen Frevel galt, wie der Fluch [3].

Und noch aus den Erinnerungen einer spätern Generation lassen sich Reste der alten Anschauung herauserkennen, die man als Anlass der Verhöhnung der Hiǵâʾ-Sitte benutzen konnte. So fragt Jemand den Farazdaḳ in Medîna, ob es denn wahr sei, dass seinem Hiǵâʾ die Wirkung innewohne, dass in Folge desselben das Pferd, oder ein Kind desjenigen, gegen den das Hiǵâʾ gerichtet ist, oder

1) Eine hebräsche Analogie bietet hier besonders das חֵרֵף vor Beginn des thatsächlichen Kampfes (I Sam., 17, 10; II Sam., 21, 21; 23, 9).

2) Z. B. Imrḳ., 57, 1. 2. Nâb., App., 41, 2 = Aġ., IX, 165, penult.

3) Ṭarafa, 4, 75 (= Muʿallaḳa 76, Arn.) auf einer Linie stehend mit طرد der Ausschliessung aus dem Stamme; vgl. oben 33.

auch dieser selbst, unfehlbar stürbe [1]). Es ist dies eine ironische Bemerkung, die darauf hinweist, dass in der Furcht der Araber vor dem Hiǵâʾ noch ein latenter Rest von jenen alten Anschauungen schlummerte, die den Hiǵâʾ-Sprüchen auch üble Wirkungen auf Person und Familie des Besprochenen zumutheten [2]).

Diesen Anschauungen entspricht auch die Thatsache, dass das Hiǵâʾ in alter Zeit auch durch die äusseren Umstände, unter welchen der Śâʿir dasselbe vorbrachte, sich von der Recitation gewöhnlicher Gedichte unterschied. Das Hiǵaʾ wird vielmehr als eine mit bestimmten Formalitäten [3]) verbundene ceremonielle Handlung dargestellt. Nach der vereinzelten Mittheilung eines Philologen haben wir bei anderer Gelegenheit [4]) ganz kurz auf den Bericht hingewiesen, wonach der Dichter, der sich anschickte, die Schmähung zu sprechen, «bloss eine Seite seines Haupthaares salbte, seinen Mantel schlaff herabhängen liess, und nur einen Fuss mit der Sandale versah», eine Reihe von symbolischen Handlungen [5]), über deren Bedeutung wir jetzt nicht

---

1) ʿIḳd, II, 155, unten.

2) Man sagte in alter Zeit vom Hiǵâʾ *„dass es nichts schont und nichts übrig lässt“* (لا تُبْقِي ولا تَذَر, Zuh., 7, 6); dies bezieht sich allerdings bereits im Munde Zuhejr's auf die Reputation (أعْراض, al-Aʿlam, ed. Landberg, 184, V. 5) des Stammes. Jedoch, als man im höheren Alterthum das Hiǵâʾ mit solchen Attributen charakterisirte, wird man darunter noch etwas Anderes als *moralische* Schädigung oder Vernichtung verstanden haben.

3) Auch die مباهلة (s. oben, S. 32) scheint in einer bestimmten Stellung (nämlich der hockenden, جثا) geschehen zu sein; eine Erinnerung daran bei al-Jaʿḳûbî, II, 91, 9: جثا كما تجثو النبيّون للمباهلة. In anderen Berichten über den Verkehr des Propheten mit den Neǵrân-Leuten fehlt dies Detail.

4) Al-Ḥuṭejʾa, Einleitung, 5, Anm. 5.

5) Symbolische Handlungen werden mit der Kleidung auch sonst geübt. Bei dem Ṣalât al-istisḳâʾ wandte der Prophet seinen Mantel um (قلّب oder

mehr gut Rechenschaft geben können, deren Verständniss jedoch durch Beibringung von Parallelen aus weiteren Kreisen gefördert werden könnte. Andererseits kann die Absicht einiger von Muhammed erlassener Kleidungsverbote, über deren eigentliche Ursache man im Unklaren ist, im Zusammenhange mit jenen alten heidnischen Gewohnheiten verständlicher werden. Wir werden hier sehen, dass einige in diese Gruppe gehörige Verbote mit der Bestrebung im Zusammenhange stehen, die mit den Stammesfehden der heidnischen Araber verbundenen Bräuche aus dem Islâm zu verbannen [1]). Von diesem Gesichtspunkte aus haben die betreffenden Ḥadîṯ-Daten besondern Werth für unsere Untersuchungen; sie bekräftigen die Thatsächlichkeit der aus anderen Quellen geschöpften Berichte über die Formalitäten beim Hiǵâʾ.

Zunächst das Schuhsymbol. Das Ausziehen des einen Schuhes [2]) begegnet uns noch in späterer Zeit als Symbol der Aufhebung des Treue-Eides [3]). Wenn man einen Herrscher, dem man früher den Eid der Treue geleistet hatte, des Thrones für verlustig erklärte, so pflegte man in feierlicher Versammlung einen Schuh vom Fusse abzuwerfen, um anzuzeigen, dass der Entthronte von der Herrschaft

---

حوّل رداءه, B., Istisḳâ', n°. 3) und die Sunna verlangt, dass die ganze Gemeinde während des Regengebetes mit umgewandtem Mantel sitze (Muwaṭṭa', I, 344). Vgl. über das Umwenden der Kleider, Wellhausen, Heidenthum, 156, unten.

1) Vgl. Muh. Studien, I, 57 ff.

2) Zu dem althebräischen Rechtsbrauch Ruth, 4, 7 (Ausziehen des Schuhes als Symbol der Besitzübertragung) findet man eine arabische Analogie bei Burton, The Land of Midian, II, 197.

3) Nach Th. W. Juynboll's unlängst ausgesprochener Vermuthung (Over het historische verband etc., Leiden, 1894, S. 34) wiese خُلْعٌ als Name einer Art der Ehescheidung darauf hin, dass das symbolische Ausziehen des Schuhes (oder eines anderen Kleidungsstückes) bei den alten Arabern bei Eheauflösungen im Gebrauche war. Es ist jedoch mit diesem Ausdruck sicher die Lossagung *der eigenen Person*, nicht die Trennung von einem Gegenstande, gemeint.

ebenso entblösst werde, wie es der Fuss vom Schuhe wurde [1]). Ausser dem Schuh werden zur selben feierlichen Erklärung auch andere Kleidungsstücke verwandt; die Kopfbekleidung [2]), der Leibrock u.a. m. Als die Medînenser Jezîd I. der Chalîfenwürde für verlustig erklärten, da lagen in der Moschee, in der diese Absetzung verkündet wurde, die verschiedensten Kleidungsstücke herum, welche die Anwesenden bei dieser feierlichen Erklärung abgeworfen hatten [3]). Wenn jemand die Leute, die ihm früher gehuldigt hatten, des ihm geleisteten Treue-Eides *selbst* entband, so vollzog er selbst eine solche symbolische Lossagung. So zieht Muḥammed b. Ǵâᶜfar (i. J. 201) in feierlicher Versammlung seinen Ring vom Finger, um anzuzeigen: «Ich entsage dem Huldigungseide, den ihr mir geleistet, so wie ich diesen Ring von meinem Finger ziehe; und ich bin geworden wie ein jeder andere (gewöhnliche) Muslim» [4]).

Es ist kaum anzunehmen, dass das Ausziehen des einen Schuhes beim Hiǵâ' mit der hier erwähnten Uebung, für welche ausser dem Schuh jedes andere Kleidungsstück verwandt werden konnte, in Zusammenhang stehe. Die

1) Vgl. Zeitschrift für Völkerpsychologie, XVI, 381.

2) Hingegen dient das Abnehmen der ʿImâma vom Haupte des Statthalters Châlid b. al-Welîd als Zeichen seiner Amtsentsetzung durch ʿOmar I. Ṭab.. I, 2148, 17: انزِع عمامته عن رأسه; vgl. 2149, 7.

3) Aġ., I, 12, unten: فقال عبد الله بن ابى عمرو بن حفص بن المغيرة المخزومى خلعتُ يزيد كما خلعتُ عمامتى ونزعها عن رأسه . . . وقال آخر خلعته كما خلعت نعلى وقال آخر خلعته كما خلعت ثوبى وقال آخر خلعته كما خلعت خفّى حتّى كثرت العمائم والنعال والخفاف واظهروا البراءة منه.

4) Ṭab., III, 994, 12 ff.

Zugehörigkeit jener Sitte zu einer Gruppe von Bräuchen des Heidenthums zeigt folgende Thatsache.

Im Ḥadîṯ wird mit besonderm Nachdruck verboten, dass Jemand nur an einem Fuss die Sandale trage; man möge entweder beide Füsse damit versehen, oder beide davon entblössen: عن ابى هريرة ان رسول الله صلعم قال لا يَمْشِيَنّ أحدكم فى نعل وِاحدة لِيُنْعِلْهما جميعا او لِيُحْفِهما جميعا.[1] Die Nachricht stammt von Abû Hurejra, dem man schon in älterer Zeit nicht Alles glaubte, was er vom Propheten gehört zu haben vorgab[2]). Wie viel Gewicht er aber auf die soeben angeführte Nachricht legte, ersieht man aus einer Mittheilung des Abû Razîn: «Abû Hurejra trat zu uns heraus, schlug mit seiner Hand nach der Stirn und sagte: Ihr munkelt wohl, dass ich Lügenhaftes im Namen des Propheten mitzutheilen pflege, damit *ihr* auf den rechten Weg geleitet werdet, während *ich* dabei auf dem schlechten Wege bin[3]); fürwahr ich bezeuge, vom Propheten gehört zu haben: Wenn Jemandem von euch der Riemen der einen Sandale zerreisst, so möge er die andere nicht am Fusse behalten, bis er nicht jene in Ordnung gebracht»[4]).

1) Muwaṭṭa', IV, 109. B. Libâs, n°. 40. Ibn Mâǵa, 266.

2) Vgl. Muh. Stud., II, 49, Anm. 4.

3) D. h. dass ich an sich heilsame Lehren zu euerem Wohl ersinne und dabei die Sünde begehe, den Namen des Propheten dazuzulügen, also einen guten Zweck mit lügnerischen Mitteln anstrebe.

4) Nur bei Muslim, IV, 440: عن ابى الرزين قال خرج الينا ابو هريرة فضرب بيده على جبهته فقال ألا انّكم تحدّثون انّى اكذب على رسول الله لتهتدوا وأُضلّ ألا وانّى أشهد لَسمعتُ رسول الله صلّعم يقول اذا انقطع شسع أُحدكم فلا يمشى فى الأُخرى حتّى يُصلحها.

Es wäre selbst bei der Kleinigkeitskrämerei des muhammedanischen Gesetzes kaum denkbar, dass man ein so unbedeutendes Moment der Kleiderordnung mit so viel Emphase vorgetragen hätte, wenn dasselbe nicht durch seinen Zusammenhang mit einem dem Islâm verhassten Kreise von Ideen und Bräuchen einer so nachdrücklichen Verpönung würdig gehalten worden wäre. Die Ursache der Wichtigkeit, die jenem Verbote im Ḥadîṯ beigelegt wird, ist in dem grossen religiösen Interesse zu suchen, das man daran hatte, die Gewohnheiten des Heidenthums mit Stumpf und Stiel auszurotten. Der Bekenner des Islâm sollte niemals *so* bekleidet erscheinen, wie es der heidnische Araber beim Hiǵâʾ war, welches der Prophet strenge verpönte; auch die letzte Reminiscenz daran sollte im äussern Auftreten des Muslim vollends verschwinden. Die muhammedanischen Ḥadîṯ-Erklärer, die keine Ahnung von jener heidnischen Gewohnheit hatten, waren nicht im Stande, diese Beziehung zu errathen; dieselbe scheint in der Ueberlieferung sich zu der allgemeinen Anschauung verflüchtigt zu haben, dass die Beschuhung nur eines Fusses die Kleidungsart des Šejṭân sei: زِيّ الشَّيطان [1].

Aber es ist ausserdem noch zu bemerken, dass jene heidnische Sitte bei den alten Arabern nicht vereinzelt vorkam. Wir werden angeregt, dem Brauch den Araber, beim Hiǵâʾ nur einen Fuss zu bekleiden, seinem weitern Zusammenhange nach zu erfassen, wenn wir aus einem Fragment des Euripides (ed. Nauck, 534) erfahren [2], dass die

---

1) Al-Zurḳânî, z. St., und al-Ḳasṭallânî, VIII, 501. Die Commentatoren führen ausserdem blosse Bequemlichkeitsrücksichten, Furcht vor leichterem Straucheln u. s. w. als Ursachen des Verbotes an; dies Alles kann gar nicht in Betracht kommen.

2) Vgl. Sartori, Der Schuh im Volksglauben, Zeitschrift des Vereins für Volkskunde, IV, 51.

Aetoler bei kriegerischen Unternehmungen den linken Fuss unbeschuht zu lassen pflegten. Es wäre sehr erwünscht, wenn wir von Seiten der Folkloristen weitere Aufschlüsse über die Verbreitung ähnlicher Bräuche erhalten würden. Dadurch würde möglicher Weise auch die innere Bedeutung der symbolischen Handlung [1]) dem Verständnisse näher gerückt werden.

Viel mehr Anhaltspunkte, als uns für die eben erwähnte Art der Fussbekleidung die arabische Literatur selbst bietet, gewinnen wir aus derselben für die andere Aeusserlichkeit des Hiǵâʾ.

Das schlaffe Herabhängenlassen des Izâr ist Zeichen des Zornes und der Rachbegierde. Dafür steht uns in der arabischen Literatur eine Reihe von Beispielen zur Verfügung. Als der asaditische Häuptling Ḳubejḍa dem durch den Mord seines Vaters getroffenen Imruʾ ul-Ḳejs die Hülfe seines Stammes in der Blutrache für den Getödteten zusagt, bietet er ihm an, «zu warten, bis die trächtigen (Kamele) geworfen haben; dann werden *wir die Mäntel herabhängen lassen* und Tücher an die Fahnen heften» [2]). Die sich zum Kampfe anschicken, werden von ʿUdejl (st. 70) bezeichnet als solche, «welche den Mantel schlaff herabhängen lassen; wenn sie ziehen, sind sie als ob sie Ǵinnen von Ǵail oder Teufel wären» [3]). Wenn man Jemand seinen Mantel nachschleppen sieht, so vermuthet man, dass er

---

1) Auch ominöse Bedeutung scheint man mit dem Ausziehen der Schuhe verbunden zu haben. Ṭab., I, 1223, unten. I. Hiśâm, 301, 7 (beide Schuhe).

2) Aġ., VIII, 76, 4: حتّى تضع الحوامل فنسدل الازر ونعقد الخمر فوق الرايات.

3) Aġ., XX, 17, 4 v. u.:

معى كلّ مسترخى الازار كأنّه * اذا ما مشى من جنّ غيل وعبقرا

auf Böses sinnt [1]). Ich möchte mit den Kleidungsgebräuchen bei der Herausforderung und dem Hiǵâ' eine in der alten Literatur öfters erwähnte Art, das Oberkleid zu tragen, in Verbindung bringen: nämlich das in vielfach widersprechender Weise erklärte [2]) اشتمال الصمّاء. Unter den verschiedenen Erklärungen dieses schwierigen Ausdrucks beansprucht, mit Rücksicht auf die oben in Betracht gezogenen Daten, unsere Aufmerksamkeit die Angabe des Buchârî, nach welcher unter *al-ṣammâ'* zu verstehen sei: ان يجعل ثوبه على أحد عاتقيه فيبدو احد شقّيه ليس عليه ثوب, «dass man das Kleid um die eine Schulter hüllt, sodass dann die andere Seite vollends unbedeckt bleibt» [3]). Dies ist ungefähr die Art, wie derjenige, der sich zum Hiǵâ' anschickt, sein Izâr umnahm. Dass aber das *iśtimâl al-ṣammâ'* in diesen Kreis der altarabischen Bräuche gehörte, folgt aus einer aus heidnischer Zeit überlieferten Nachricht über den Kampf der Aus und Chazraǵ (Jaum Buʿâṯ). Da heisst es, dass Ḥaḍîr al-katâ'ib al-Aśhalî, welcher die Aus-Leute zum Kampfe anfachte, vor ihnen sass: وعليه بردة قد اشتمل بها الصمّاء «in seinen Mantel nach der Ṣammâ'-Art gehüllt» [4]). Dies galt also als das Zeichen (vielleicht Symbol) kriegerischer Absicht. Es liegt nach alledem nahe, zu vermuthen, dass zwischen dieser Ṣammâ'-

---

1) Ein bemerkenswerthes Beispiel: Mejd., II, 30, 15. [Vgl. jetzt auch Journ. asiat. 1894, II, 391, note 3].

2) S. die Erklärungen bei LA, s. v. صمّ, XV, 239. Aġ., XVIII, 134, 9: واشتمال الصمّاء ان يردّ فضلة ثوبه على عضده اليمنى.

3) Kitâb al-libâs, n°. 20. Diese Art der Bekleidung wird auch im B. Ṣalât, n°. 4, als speciell während des Gebetes unzulässig erklärt; die Benennung *ṣammâ'* wird jedoch dabei nicht erwähnt; der Gegensatz der verbotenen Bekleidungsart wird an dieser Stelle als الاشتمال على منكبيه bezeichnet.

4) Aġ., XV, 163, 15.

Kleidung und dem Kampfeswesen der alten Araber irgend ein Zusammenhang obwalte.

Vom diesem Gesichtspunkte aus ist es nun auch von Bedeutung, dass nach der Ueberlieferung Muhammed seinen Gläubigen streng verbietet, sich nach der Ṣammâʾ-Art zu kleiden (نهى النبى صلعم .... وان يشتمل الصمّاء)[1]. Der Grund dieses Verbotes wird wohl nicht mit den Theologen in der Schicklichkeitsrücksicht zu finden sein, dass in Folge dieser Art der Umhüllung die *ʿAura* sichtbar werden könnte, sondern vielmehr auch in diesem Falle in dem Umstande, dass die Ṣammâʾ im Heidenthume in besonderer Beziehung zu den Stammesfehden stand. Allerdings müssen wir gestehen, den Zusammenhang zwischen der Benennung «die *taube* Umhüllung» und dieser Kleidungsart nicht ergründen zu können. Die Thatsache, dass die Philologen des III. Jahrhunderts die widersprechendsten Angaben darüber machen, was unter der *Ṣammâʾ*-Umhüllung zu verstehen sei (in besserem Einklange mit der Benennung «*taub*» meinen einige, man verstehe darunter die *vollständige* Einhüllung des Oberkörpers, durch welche die Hände völlig unsichtbar und unfrei werden)[2], weist schon an sich darauf hin, dass man es nicht mit einer actuellen[3]) Kleidungsart zu thun habe, sondern mit einer Gewohnheit des Alterthumes, über deren Natur zur Zeit, als jene überlieferten Texte Gegenstand wissenschaftlicher Erklärung

1) B. Ṣalât, n°. 10. Ṣaum, n°. 66. Libâs, l. c.; vgl. Bujûʿ, n°. 62. Muslim, IV, 440. Al-Tirmidî, I, 326.

2) Glosse zu Ibn Mâǵa, 263, oben: قال ابن قتيبة سمّيت صمّاء لانّها سدّ المنافذ كلّها كالصخرة الصمّاء التى ليس فيها خرق ولا صدع.

3) Ibn Chaldûn (Histoire des Berbères, I, 106) sagt von der Kleidungsart der Berbervölker: ويشتملون الصمّاء بالأكسية المعلّمة, giebt aber keine nähere Bestimmung.

wurden, bereits keine sichere Klarheit mehr vorhanden war.

Nicht nebensächlich ist eine gelegentliche Mittheilung aus dem II. Jhd., in welcher, wie es den Anschein hat, alte Hiǵâʾ-Sitte travestirt wird, aus welcher man jedoch auf die Sitten schliessen kann, welche dabei Gegenstand der spasshaften Darstellung sind. Wir meinen die ins Einzelne gehende Schilderung des gegenseitigen Hiǵâʾ der beiden Reǵez-Dichter Al-ᶜAǵǵâǵ und Abû-l-Naǵm (st. 130). Ersterer hatte gegen den Rabîᶜa-Stamm vor einer grossen Volksversammlung Spottverse recitirt. Darauf stachelt ein Mann von den Bekr b. Wâʾil den Abû-l-Naǵm an, die Ehre des Stammes zu vertheidigen. «Der Dichter liess ein in der Mühle verwandtes [1]) Kamel (جملا طحّانا) herbeiholen, das mit Pech vollauf beschmiert war [2]). Dann nahm er ein Beinkleid, steckte ein Bein hinein, mit dem Reste des Kleides umhüllte er sich» [3]). So erschien er in der Versammlung, um den ᶜAǵǵâǵ herauszufordern. Abû-l-Naǵm will hier den aus dem alten feierlichen Hiǵâʾ bekannten Brauch, die Kleidung in ungewohnter Weise zu verändern, in humoristischer Weise zur Darstellung bringen. Nur der halbe Körper ist bedeckt; die andere Hälfte bleibt unverhüllt: dies scheint allen hier zusammengestellten Schilderungen gemeinsam zu sein.

Für den Brauch, beim Hiǵâʾ nur die eine Seite des Hauptes zu salben, entrathen wir der einschlägigen Parallelen. Hingegen kann auf ein anderes, mit den Schmäh-

1) Dies ist wohl auch die Bedeutung des حصان طحّان in dem bei Stumme, Tripolitanisch-tunisische Beduinenlieder, (5, Anm. Z. 4) mitgetheilten Kinderliede. Das Pferd soll damit als Schindmähre verspottet werden. Stumme übersetzt: „du loser Strick“.

2) S. zu Ḥuṭejʾa, 23, 13.

3) Aǵ., IX, 78, unten.

sprüchen zusammenhängendes äusserliches Moment hingewiesen werden.

Ob bereits in der Zeit des Heidenthums, gleichwie der Eid [1]), auch der Ausspruch des Segens [2]) von einem bestimmten Gestus begleitet war, können wir aus der Literatur nicht erfahren. Bei der Verwünschung jedoch war dies sicherlich der Fall. Wie die Benennung *al-sabbâba* für den *Zeigefinger* (d. h. Schmähfinger) [3]) zeigt, wurde bei der Verwünschung (سبّ) [4]) dieser Finger in besonderer Weise verwendet, und wenn einmal berichtet wird, dass ein Araber vor dem Higâ' «*mit der Hand*» gegen den zu Schmähenden deutete [5]), so wird darunter wohl das Ausstrecken des Zeigefingers zu verstehen sein. Dies wird auch der Grund sein, warum im Ḥadîṯ verboten wird, beim Gruss «mit *einem* Finger zu deuten» [6]). Wohl wird aber die besondere Anwendung des Zeigefingers beim Glaubens-

---

1) باسط ليمينه قسمًا, Muf., 7, 19 (al-Ḥâḏira, 9, 1).

2) Aus spärerer Zeit haben wir die Nachricht bei Ṭab., I, 1810, 14: يرفع يده الى السماء ثمّ يضعها علىّ فعرفت انّه يدعو لى; vgl. Levit., 9, 22. Der Ritus des priesterlichen Segens heisst im Talmûd (bab. Sôṭâ, 38a) נשיאות כפים.

3) Jedoch in dem durch Socin und Stumme bearbeiteten „Arabischen Dialekt der Huwwâra des Wâd Sûs in Marokko“ (Leipzig, 1894), 78, heisst der *Mittelfinger* جبّان العار, Schimpffinger. „Den Mittelfinger allein vorstrecken und mit ihm stossende Bewegungen nach einem machen ist eine böse Verdächtigung“ (Anm. gl.).

4) سبّ synonym mit لعن. B. Adab, n°. 4. Ṭab., I, 951, 16.

5) Huḏejl., ed. Kosegarten, 272, 1: فأشار له بيده.

6) Al-Ḏahabî, Mîzân al-i'tidâl, II, 162: تسليم الرجل باصبع واحدة يشير بها فعل اليهود. Was eine solche Motivirung zu bedeuten habe, s. meinen Aufsatz in Revue des Études juives, XXVIII (1894), 80.

bekenntniss [1]) und Gebet [2]) als Uebertragung aus dem Kreise älterer Gebräuche zu betrachten sein:

المُسَبِّحَةُ .... وسُمِّيَتْ سبّابةً لأنّهم كانوا يُشيرون بها عند السبّ والمخاصمة ونحوها، قال ابن يونس فى شرح التّعجيز وتسمّى ايضا سبّاحة ومُهلّلة ودَعّاءة [3]).

Der besondere Gebrauch der Finger bei Schmähungen und Verwünschungen ist auch in einigen bei Lenormant mitgetheilten babylonischen Gegenzauber-Formeln angedeutet; wiederholt werden «die gewaltsame Einwirkung, *das Zeigen mit Fingern*, die bezaubernde Schrift, die Verwünschung» u. s. w. als jene Mittel erwähnt, durch welche böswillige Zauberer Unglück über die Menschen herbeiführen und deren Wirkung eben durch jene Gegenformeln

---

1) Der Zeigefinger heisst daher شاهد, türk. شاهد پرمغی, weil er beim Aussprechen der Bekenntnissformel (*šahâda*) gebraucht wird (ZDMG., XXXIX, 599; vgl. z. B. Minhâǵ al-ṭâlibîn, ed. Van den Berg, I, 89). Der Talmûd verbietet das *Deuten mit den Fingern* gerade bei ähnlicher Gelegenheit, Bâb. Jômâ, 19b: הקורא את שמע ..... ולא יורה באצבעותיו (vgl. die folgende Anm.)

2) Zum Gebrauch dieses Fingers beim Du'â' (vgl. Usd al-ġâba, IV, 49, 11) ist ein Ḥadîṯ bei Ṭab., III, 2415, 2, zu erwähnen: انّه رأى رسول الله صلعم قاعدا فى الصلاة واضعا ذراعه على فخذه اليمنى رافعا اصبعه السبّابة قد حناها شيئا وهو يدعو. Nach LA, XVIII, 283, ob., wird diese Benennung nicht nur auf den Zeigefinger, sondern auf alle anderen Finger bezogen: والدّعّاءة الأنْمُلة يُدْعى بها كقولهم السبّابة كأنّها هى التى تدعو كما ان السبّابة هى التى كأنّها تسبّ. In einem Ḥadîṯ bei al-Azraḳî, I, 5, 9, heisst es von den erschrockenen Engeln, die Gott um Gnade anflehen: «sie deuteten mit den *Fingern*» (واشاروا بالاصابع يتضرّعون). Ueber den Gestus bei verschiedenen Arten des Gebetes vgl. einige Ḥadîṯe bei Zurk. zum Muwaṭṭa', I, 392. 'Iḳd, I, 395: كيف يكون الدعاء.

3) Al-Fîrûzâbâdî, al-Išârât etc. (Hschr. der Leipziger Universitätsbibliothek, DC, n°. 260), fol. 58b; vgl. Tebr. zu Ḥam., 790, 8.

aufgehoben werden soll [1]). Es ist nicht unmöglich, dass auch Jes., 58, 9, שלח אצבע in die Reihe solcher Gebräuche gehöre [2]). Der Name *al-sabbâba* birgt das letzte Residuum dieser heidnischen Zaubergebräuche, und es ist merkwürdig, dass der Islâm, der seinen religiösen Purismus sonst auch auf die Ausmerzung heidnischer Sprachausdrücke auszudehnen pflegt [3]), denselben nicht in seinen Index verpönter Wörter aufnahm, sondern ganz unbehelligt fortbestehen lässt und selbst in religiösen Texten nicht anstössig findet [4]), obwohl er ihn doch im Sinne seiner eigenen Religionsgebräuche durch andere ersetzt hatte [5]).

VI.

Man würde sich in vage praehistorische Grübeleien verlieren, wollte man sich zumuthen, Untersuchungen über jene Periode der arabischen Poesie anzustellen, in welcher die ersten Anfänge eines *Metrums* noch nicht hervorgetreten waren.

Erst durch das Metrum wurde für die Gedächtnisskraft

---

1) Die Magie und Wahrsagekunst der Chaldäer (Deutsche Ausgabe, Jena, 1878), 76, 9. 26; 77, 1. 17. 33; 78, 7.

2) Blossen Spott bezeichnet das „Deuten mit dem Finger" (vgl. Prov., 6, 13): يشار باصبع. Ḥassân, 63, 11. Huḏ., 252, 31. Aġ., XII, 51, 6. Vgl. تُحْنَى الىّ الأصابع, Ṭab., I, 1921, 15.

3) Vgl. Muh. Stud., I, 264—266.

4) Sehr oft im Ḥadîṯ, z. B. B. Ṭalâḳ, n°. 24. 32; Nikâḥ, n°. 23. u. a. m.

5) Im selben Ḥad. neben مسبّحة, B. Libâs, n°. 25. Zuweilen wird, vielleicht eben zur Vermeidung der heidnischen Reminiscenz, der Name des Zeigefingers so umschrieben: التى تلى الإبهام.

ein fesselndes Element gewonnen und das Festhalten des in flüchtiger Weise Gesprochenen ermöglicht [1]). Aus den der Anwendung des Metrums vorhergehenden Epochen sind keine Reste bis in jene Zeit hinein erhalten, in welcher bereits auch die *Schrift* den Hindernissen des Gedächtnisses und anderen Mängeln mündlicher Ueberlieferung zu Hilfe kommen konnte.

Wenn wir in Betracht ziehen, wie verhältnissmässig geringfügig für ein in der Redekunst so gewandtes Volk, wie es das arabische ist, die uns erhalten gebliebenen Reste aus den ältesten Perioden der metrischen Poesie sind, so können wir leicht begreifen, dass man in Ermangelung festen Materials hinsichtlich einer noch ältern Vorzeit auf blosse Combination und Folgerungen angewiesen ist.

Einige Andeutungen können immerhin zeigen, was uns an arabischer Poesie aus jener alten Zeit abhanden gekommen ist. Wir besitzen z. B. keines jener *Quellenlieder*, welche, nach dem Berichte des hl. Nilus, die alten Araber anzustimmen pflegten, wenn sie auf langen Wanderungen eine Wasserquelle fanden und sich aus derselben gelabt und gewaschen hatten (*προσχορεύοντες καὶ τὴν πηγὴν ἀνυμνοῦντες*) [2]). Wir haben alle Ursache, diesem aus der Natur der Wüstenwanderungen recht verständlichen Berichte Glauben zu schenken, um so mehr, da uns Num., 21, 16. 17, zeigt, dass ein stammverwandtes Wandervolk die Auffindung einer Quelle in der Wüste mit freudigen Liedern zu feiern pflegte [3]).

Einen Anklang an jene alten arabischen Quellen- und

---

1) Ibn Rašîḳ, bei Muzhir, II, 236, oben. Vgl. الشّعْر قَيْد الأُخبار, Mejd., I, 311, 4 v. u.

2) Opp. S. Nili (Migne, Patrologia græca, vol. LXXIX, 648).

3) Ueber diese hebräischen Nomadenlieder hat Budde in einem Genfer Congress-Vortrage anregende Ideen vorgebracht.

Brunnensprüche können wir vielleicht noch aus dem Reǵez-Gedicht bei al-Azraḳî, 69, 15, heraushören.

Die älteste Form der poetischen Rede war das *Saǵ*ᶜ. Selbst in jenen Zeiten, in welchen diese Stufe der poetischen Form längst überwunden war und bereits die metrischen Schemata üppig entwickelt waren, galt das Saǵᶜ noch als eine Art des *poetischen* Ausdrucks. Die Gegner hätten ja sonst Muhammed nicht als *Šâ*ᶜ*ir* bezeichnen können, da er niemals metrische Gedichte recitirte, sondern nur in Saǵᶜ-Sprüchen redete. Und auch noch in einem dem Muhammed zugeschriebenen Ḥadîṯ-Ausspruch wird gesagt: «*Diese Poesie ist Saǵ*ᶜ von der Rede der Araber; durch dieselbe giebt man dem Bittenden, unterdrückt man den Grimm, und damit kommt man vor das Volk in seiner Versammlung» [1]).

Lange vor jener Zeit, in der die Dichter die in diesem Spruche erwähnten profanen Zwecke verfolgten [2]), und als sie vielmehr noch als Organ des sie inspirirenden Ǵinn galten, war es das *Saǵ*ᶜ, in dessen Form sie ihre Sprüche kleideten.

---

1) Usd al-ǵâba, II, 130, penult: انّ هذا الشعر سجع من كلام العرب به يُعطى السائل وبه يُكْظَم الغيظ وبه يُؤتَى القوم فى ناديهم vgl. ibid., I, 219, 20. Eine Variante dazu ist ʿIḳd, III, 122, 10: وقال عمر بن الخطاب الشعر جذل من كلام العرب يسكن به الغيظ الخ Rauḍ al-achjâr (Auszug aus Rabîʿ al-abrâr) von Muḥammed b. Ḳâsim (Kairo, 1292), 194, 5, hat جدل. Keine der beiden Formen bietet einen annehmbaren Sinn; es ist wohl جَزْل zu lesen, wie bei Ǵamhara, 12, ult.: الشّعر كلام من كلام العرب جَزْل.

2) In einem (bei al-Ǵâḥiẓ citirten) Ueberblick des Abû ʿAmr b. al-ʿAlâʾ über die Entwickelungsstufen der Poesie geht der spätern Erwerbspoesie (welche bei Lebîd, App. 20; Muḥâḍarât al-udabâʾ, 1, 47, in greller Weise gekennzeichnet ist) eine Stufe voraus, in welcher dieselbe vorzüglich die Einschüchterung der Stammesfeinde und ihre Bekämpfung zum Zwecke hat; der Text ist mitgetheilt WZKM., VI, (1892), 101, unten.

Das Sağ[c] ist in alter Zeit noch nicht, wozu es in späterer Zeit verwendet wird, bloss *rhetorischer Schmuck* der prosaischen Rede. Wann es beginnt, die kennzeichnende Form *aller Beredtsamkeit* zu werden, lässt sich nicht entscheiden. Nicht viel ist darauf zu geben, dass die in den historischen Quellen und Adab-Werken aus älterer Zeit überlieferten öffentlichen Ansprachen bereits vielfach diese Form zeigen, ebenso wenig wie darauf, dass die namentlich in den philologischen und anthologischen Werken zusammengestellten *Wufûd*-Ansprachen (Ansprachen der Führer der zu Muhammed und anderen Herrschern gesandten Abordnungen) mit dem Schmuck des regelrechten Sağ[c] prunken. Die Herstellung dieser Reden ist spätere [1]) philologische und stilistische Arbeit, und der Anspruch ihrer Texte, auch nur als annähernd wortgetreue Wiedergaben zu gelten, ist nicht grösser, als beispielsweise der der Reden bei Thukydides u. a. m., oder, wenn wir auf arabischem Gebiete bleiben wollen, des Schönheitskatalogs des Mundir, der in den sâsânidischen Archiven aufbewahrt worden sein soll (Ṭab., I, 1026), oder der in die historischen Erzählungen eingestreuten Verse [2]) u. a. m.

Namentlich gilt dies von den Wufûd-Reden, deren Aus-

---

1) Von den alten Chuṭba's ist wohl nichts Echtes erhalten geblieben. Nach al-Naḥḥâs begannen die Chuṭba's der Ḳurejšiten alle mit dem Worte نَعَم, Chiz. ad., IV, 486, 4: وكانت خطباء قريش تفتتح خطبتها بنعم

Ueber den Ursprung der Formel امّا بعد hat man verschiedene Fabeln; man geht hinsichtlich ihrer ersten Anwendung bis auf Ḳuss b. Sâʿida hinab; erfunden habe sie zuerst König David (s. die Commentare zu Sûre 38, 19), Chiz. ad., ibid., 347.

2) Obwohl diese Thatsache heute keines Beweises mehr bedarf, möchte ich hier dennoch ein bezeichnendes Beispiel für die in den Sîra-Versen vorkommenden Anachronismen anführen: Bei Gelegenheit der Pilgerfahrt, die der Prophet im Jahre 7 nach Mekka unternimmt, führt ʿAbd Allâh b. Rawâḥa das Kamel Muhammed's am Zügel und recitirt dabei ein Reğez-Gedicht, in welchem er

schmückung, wie es scheint, eine Lieblingsaufgabe der Schöngeister bildete. Um sich davon zu überzeugen, braucht man nur die einfachen Berichte bei Ibn Sa^cd, ed. Wellhausen, 28 ff., mit dem Kapitel über Wufûd im ^cIḳd, I, 124—164, zu vergleichen. Der schmucklose Bericht der Historiker wurde von Schöngeistern rhetorisch erweitert, ausgearbeitet und ausgeschmückt. In hervorragender Weise kann man dies an den Wufûd-Erzählungen aus vorislâmischer Zeit beobachten, in denen man die arabischen Helden ihre Redekunst vor dem persischen König, vor dem jemenitischen Fürsten Sejf b. Ḏî Jazan u. a. m. entfalten lässt. ^cÂmir b. al-Ṭufejl spricht da vor Kisrâ von der bevorstehenden Geburt des Propheten in geheimnissvoller Art, die den König zu der Einrede veranlasst: «Seit wann bist du ein Kâhin, o ^cÂmir?» u. s. w. [1]). Und den Sejf

über die Wahrhaftigkeit des Propheten und den Unglauben der Mekkaner spricht; da sagt er in Bezug auf Muhammed's Verkündigungen die Worte:

نَحْنُ قتلناكم على تأويله كما قتلناكم على تنزيله

d. h. „wir haben euch getödtet wegen ihrer Erklärung, so wie wir euch wegen ihrer Offenbarung getödtet haben" (Ṭab., I, 1595. I. Hiš. 789). Nun ist dies nichts Anderes als ein *iḳtibâs* aus einer Parteitradition der 'Alî-Anhänger, nach welcher 'Alî wegen der richtigen *Erklärung* des Ḳorân kämpft, wie der Prophet wegen der *Anerkennung* des Koran als Gotteswort gekämpft hat (s. die Stellen in Muh. Stud., II, 112, Anm. 5). Der Verfasser unseres Verses, dem ohne Zweifel dies Ḥadîṯ vorschwebte, lässt nun bereits Muhammed gegen die arabischen Heiden sowohl wegen der Anerkennung des Ḳorân als *tanzîl* als auch wegen der richtigen Erklärung desselben (*ta'wîl*) kämpfen. Es giebt jedoch auch eine andere Fassung des Gedichtes (bei al-Tirmiḏî, II, 138. Ibn al-Aṯîr, Nihâja, s. v. قيل, III, 290, LA, s. v., XIV, 97); in derselben ist bei verändertem Text des ersten und Weglassung des zweiten Halbverses, an Stelle des letztern die erste Hälfte der darauf folgenden Zeile getreten:

اليوم نضربكم على تنزيله ضربا يزيل الهام عن مقيله

Dadurch ist die Beziehung auf *ta'wîl* getilgt. Ich kann nicht entscheiden, ob diese letztere die ursprüngliche Gestalt des Gedichtes ist, oder ob sie erst kritischen Bedenken gegen den Anachronismus ihre Entstehung verdankt.

1) 'Iḳd, I, 129, 18 ff.

lässt man dem ʿAbd al-Muṭṭalib gegenüber die Ansprüche der späteren Anṣâr auf den Vorrang im Islâm mit denselben Gründen geltend machen, die in späterer Zeit in den Debatten derselben mit den Ḳurejšiten so oft wiederkehren [1]). Es hiesse daher, offene Thüren einrennen, wenn man beim Nachweise der späten Entstehung solcher Saǵʿ-Reden länger verweilen wollte [2]).

Bei dem unverkennbaren Bestreben der Literatoren [3]), die alten Chuṭba's, wie sie dies auch mit anderen in die alte Zeit zurückgeführten Texten thun [4]), im Sinne des spätern Geschmackes in Saǵʿ-Form abzufassen, fällt der Umstand um so schwerer ins Gewicht, dass nichtsdestoweniger eine ganze Menge von Chuṭba's, die aus der ersten Zeit des Islâm überliefert sind, dieses formalen Elementes vollends entbehren.

Jene Chaṭîb-Ansprachen, welche in einem speciell die-

1) Iḳd, I, 132, wo Zeile 22 وجدناه in ولدناه zu verbessern ist nach Muh. Stud., I, 95, Anm. 3; vgl. auch Kâmil, 302. 787. Fragmenta hist. arab., ed. de Goeje: وان هاشما ولد عليّا مرّتين وان عبد المطّلب ولد حسنًا مرّتين. Aʿšâ Hamdân, Aǵ., V, 154, 20.

2) Sie gehören in dieselbe Kategorie, wie z. B. die dem Kaʿb b. Lu'ejj angedichte Saǵʿ-Chuṭba, welche zum Schluss auf die Vorherverkündigung des Propheten hinausläuft, al-Jaʿḳûbî, ed. Houtsma, I, 272, 6. Al-Mâwerdî ed. Enger, 282.

3) In den Adab-Werken findet man häufig ein specielles Kapitel über Chuṭab, in welchem gewöhnlich die alten Chuṭba's, mit besonderer Berücksichtigung der chârigitischen, gesammelt sind (z. B. ʿIḳd, II, 156—199). Eine sehr interessante Monographie dieser Art, welche auch die moderne Chuṭba (Ibn Nubâta und seine Nachfolger) berücksichtigt, findet sich in den مسالك الابصار فى ممالك الامصار von Abû-l-ʿAbbâs Šihâb al-dîn al-ʿOmarî (Kairoer Hschr.), im XIII. Theil des Werkes, Kurrâsa 15—21, in Form eines Sendschreibens des Ṭarâbulus'schen Kâtib Tâǵ al-dîn ibn al-Bârînâzî an den Verfasser.

4) Z. B. die von den Philologen fingirten südarabischen Musnad-Inschriften in Saǵʿ, Ṭab., I, 585, ult. f. Aǵ., IV, 88, 8. Neśwân, bei D. H. Müller, ZDMG, XXIX, 611, 22 ff. In dem bisher bekannten sabäischen Inschriftenmaterial haben sich Homoioteleuta nicht gefunden.

sem Kreise der altarabischen Gesellschaft gewidmeten Aufsatz angeführt wurden [1]), weisen kein Saǵᶜ auf [2]). Und dazu möchte ich jetzt noch ein Beispiel anführen, das für unsere Frage um so wichtiger ist, als wir mit demselben bis in die Zeit des Ḥaǵǵâǵ gelangen. Al-Muhallab — so wird erzählt — sendet eine Abordnung an al-Ḥaǵǵâǵ; unter den Abgesandten ist Kaᶜb b. Maᶜdân al-Aśḳarî. Als dieser vor dem mächtigen Statthalter erscheint, richtet dieser die Frage an ihn: «Bist du Dichter oder Wohlredner?» أشاعر أم خطيب. Er antwortet: «Ich bin Beides»; erst recitirt er eine Ḳaṣîde, nachher entwirft er (als Chaṭîb), von al-Ḥaǵǵâǵ darüber befragt, eine rhetorische Schilderung der Mitglieder der Familie des Muhallab. Während wir sonst gewohnt sind, gerade in rhetorischen Charakterschilderungen aus der Blüthezeit des arabischen Stils prosaische Reimerei zu finden [3]), entbehrt die in seiner Eigenschaft als Chaṭîb vorgetragene Darstellung des Kaᶜb [4]) dieses sonst als unentbehrlich betrachteten Redeschmuckes. Und auch die vom Propheten selbst [5]) und von den alten Chalîfen überlieferten Chuṭba's [6]) zeugen von der Thatsache, dass man in Kreisen, deren Aufgabe nicht die rhetorische Ausschmückung des Ueberlieferten war, für jene alte Zeit [7])

1) WZKM., VI, 97, Anm. 2 u. 3.

2) Vgl. auch Ṭab., I, 1711. Usd al-ǵâba, I, 119, s. v. al-Aḳraʿ b. Ḥâbis.

3) Dieselben sind als Nachahmungen jener Schilderungen zu betrachten, welche den *Genealogen* (wir werden bald sehen, warum in *ihrer* Rede das Saǵʿ am Platze ist) eigenthümlich sind. Daran anknüpfend, hat man auch für Selbstschilderungen gern Saǵʿ verwandt. Beispiel bei Mejd., II, 150 (Sprichw.: لا عتابَ الحج).

4) Kâmil, 694.

5) Beispielsweise Ṭab., I, 1257. Kâmil, 119, 11.

6) ʿIḳd, II, 156 ff. Nur humoristischen Werth hat eine Chuṭba in Reǵez, die der Chalîfe al-Walîd b. Jezîd im Kreise seiner Zechgenossen an einem Freitag extemporirt. Aǵ., VI, 128, unten.

7) Auch in der legendarischen Wallfahrts-Chuṭba des Hâśim b. ʿAbd Manâf (al-Jaʿḳûbî, ed. Houtsma, I, 279, unten) hat man das Saǵʿ nicht angewandt.

die Anwendung des Saǵ[c] in öffentlichen Ansprachen als den thatsächlichen Verhältnissen nicht entsprechend gefunden hat. Der rhetorische Charakter solcher Ansprachen bethätigt sich in alter Zeit bloss in dem zur Anwendung kommenden Parallelismus; im Uebrigen unterscheidet sich das formale Gefüge dieser Reden nicht von gewöhnlicher Prosa. Als Beispiele dafür könnte man mehrere aus alter Zeit überlieferte Chuṭba's anführen; ich erwähne als Specimina beispielsweise die Antritts-Chuṭba des Abû Bekr [1]), oder folgende dem ᶜAlî zugeschriebene kürzere Ansprache: «O, Menschen! Fürchtet Gott, der hört wenn ihr sprecht, — und weiss, wenn ihr verbergt. Eilet dem Tode entgegen, der euch erreicht, wenn ihr ihn flieht, — und euch fasst, wenn ihr verbleibet» [2]).

Es ist keineswegs nebensächlich, dass uns bis zur ᶜAbbâsidenzeit in keiner der bei al-Ṭabarî mitgetheilten Chalîfen- und Statthalter-Chuṭba's, es sei denn in einzelnen *formelhaften* Assonanzen [3]), die *durchgehende Saǵ[c]-Form* begegnet. Die grosse Rede, welche der Statthalter Zijâd im

---

1) I. Hiśâm, 1017, 13 ff. Ṭab., I, 1829, 2 ff. Selbst da, wo rhetorischer Schwung beabsichtigt wird, findet man kein Saǵ' in den von Abû Bekr überlieferten Reden, Ṭab., I, 1845, 17 — 1847, 19, ebenso wenig wie in Chuṭba's des 'Omar ibid., 2160. 2219 ff.

2) Kâmil, 215, 5: يا ايّها الناس اتّقوا الله الذى ان قلتم سمع وان اضمرتم عَلِمَ وبادِروا الموت الذى ان هربتم ادرككم وان أقمتم أخذكم.

3) Z. B. bei al-Ḥaǵǵâǵ: يا اهل العراق واهل الشقاق واهل النّفاق ومساوى الاخلاق, Ṭab., II, 868, 3; vgl. II, 1258, 17 ff.; 1412, 2; III, 431, 9; 706, 14; woraus ersichtlich ist, dass diese Phrasen formelhaft sind. Ebenso wenig beweisen leichte Anflüge von einzelnen Homoioteleuten in grossen Reden, die im Ganzen den Charakter prosaischen Stils zeigen, Ṭab., II, 545; 1369, 6; III, 339, 8; 340, 1; 341, 8, oder in schriftlichen Kundgebungen, wo sie auch hin und wieder vereinzelt erscheinen, II, 280, 15 ff.

J. 45 in Baṣra hielt und die ihm den Ruhm eines grossen Chaṭîb eintrug [1]), ist vollends ohne Spur dieser rhetorischen Form. Und auch andere hochberühmte Redner [2]) sprechen ohne Anwendung von Homoioteleuta. Höchstens Muchtâr, der sich Prophetencharakter beilegt und in seinen Reden mit den alten Kâhin's und mit Muhammed wetteifert, spricht seine Chuṭba's in Saǵʿ [3]); oder bei Verkündigungen von ganz feierlichem Charakter, wie z. B., wenn Zaḥr b. Ḳejs dem Chalîfen die Nachricht von der Vernichtung des Ḥusejn überbringt, einem Ereignisse, das man auch schon zu jener Zeit in seiner epochalen Bedeutung für das Gemeinwesen des Islâm begriff, lässt sich der Redner zur Benutzung dieser enthusiastischen Form hinreissen [4]). Selbst zu Anfang der ʿAbbâsidenzeit scheint jedoch dieselbe in der öffentlichen Rede noch nicht eingebürgert. In der bei al-Ṭabarî mitgetheilten Auswahl von Chuṭba's des Manṣûr [5]) ist die Entwickelung der Anwendung des Saǵʿ auf diesem Gebiete noch nicht weiter fortgeschritten, als unter den Umejjaden.

Erst ungefähr um die Mitte des III. Ihd.'s scheint das Saǵʿ in die öffentliche Chuṭba einzudringen; da findet

---

1) Ṭab., II, 76, 2. 2) ʿÂmir b. Wâṯila al-Kinânî (v. J. 81): كان اوّل متكلّم يومئذ وكان شاعرا خطيبا, Ṭab., II, 1054, 5 ff.; der šîʿitische Missionar ʿUbejd Allâh b. ʿAbd Allâh al-Murrî (v. J. 65): ما رأيت من هذه الامّة احدا ابلغ من عبيد الله فى منطق ولا عظة, II, 507, 9; oder der chârigitische Redner ʿUbejda b. Hilâl, dessen Redekunst (*balâġa*) ganz ausdrücklich gerühmt wird, II, 515, 18. Alle diese Virtuosen der Redekunst sprechen ohne Saǵʿ.

3) Ṭab., II, 632, 13 ff.; 642, 15 ff.. 4) Ṭab., II, 375, 4 ff.

5) Ṭab., III, 426—33. Es ist dies umsomehr zu beachten, als die Berichte über die Reden dieser Epoche Anspruch auf wörtliche Genauigkeit erheben; ibid., 446, 16: يجعل فيما كربك وحزنك مخرجا او قل فرجا ومخرجا.

man [1]) in einer Anrede des Chalifen an seine Getreuen vorherrschend, wenn auch noch nicht consequent durchgeführt, die Saǵc-Form. Dieselbe entwickelt sich mit dem Fortschreiten der Einrichtung des *gewerbsmässigen* Predigeramtes [2]) und ist im IV. Jhd. mit Ibn Nubâta (st. 374) bereits auf einem gewissen Höhepunkt angelangt [3]). Sehr viel Einfluss auf das Ueberhandnehmen der Saǵc-Form in der öffentlichen Rede hat ihr Ueberwuchern im officiellen Stil [4]) ausgeübt. Bereits Ende des II. Jhd. finden wir in einer schriftlichen Kundgebung über die Tödtung des Muḥammed b. Hârûn [5]) gut entwickeltes Saǵc im Kanzleistil, und Anfang des III. Jhd. ist in einem für den Chalifen al-Muctaṣim verfassten «Fürstenspiegel» von Śihâb al-dîn Aḥmed b. Muḥammed b. Abî-l-Rabîc in der Einleitung bereits das Saǵc durchgeführt [6]). Zur völligen Entfaltung ge-

1) Ṭab., III, 1676, 1 — 1677, 12.

2) Die Chalifen lassen sich ihre Chuṭba's auch gelegentlich durch professionelle Wortkünstler verfertigen (WZKM., l. c., 100, Anm. 4).

3) Dessen Chuṭab sind gedruckt Kairo, 1286. 1309 (OB., V, 3824).

4) Den in den ersten Epochen des Chalifates herrschenden kurzen, markigen Amtsstil beginnt bereits der Sekretär des ʿUbejdallâh b. Zijâd schwülstig zu gestalten: وهو اوّل من اطال الكتاب, Ṭab., II, 270, 17. Die epistolographische Kunst vertritt zu allererst ʿAbd al-Ḥamîd al-aṣǵar (st. 132), der in der zweiten Hälfte der Umejjadenzeit (von Sulejmân an) fast unter sämmtlichen Chalifen dieser Dynastie als Kâtib diente (وكان اوّل من فتق اكمام البلاغة وسهّل طرقها وفكّ رقاب الشعر, ʿIḳd, II, 206, 11. Mehren, Rhetorik d. Araber, 264, 9) und dessen Briefe man später auch gesammelt hat (al-Masʿûdî, Tanbîh, ed. de Goeje, 328). Ob aber diese Stilisten bereits Saǵʿ anwandten, ist aus diesen Daten nicht ersichtlich.

5) Ṭab., III, 950, 3 ff., anno 198. Man vergleiche die später üblichen pompösen Bestallungsurkunden (von denen man bei Ibn al-Aṯîr al-Ǵazarî, und Ibn Ḥaǵǵa al-Ḥamawî viele Proben findet) mit dem Ernennungsdekret des ʿOmar I. an Abû ʿUbejda (Ṭab., I, 2144, ult.).

6) كتاب سلوك المالك في تدبير الممالك, lith. Kairo, 1286. Eine Vergleichung dieser Einleitung mit der schmucklosen des Abû Jûsuf zu seinem

langt dasselbe jedoch auf diesem Gebiete erst unter den Bûjiden durch Ibrâhîm b. Hilâl al-Ṣâbî (st. 384)[1]. Wie sehr man aber diese Form auch noch nach ihrer vollen Entfaltung als ungehörige Neuerung betrachtete, die nur im heiligen Texte des Ḳorân ihre Berechtigung hat, in menschlichen Kundgebungen aber nicht am Platze ist, beweist der Umstand, dass der Rhetoriker Ibn al-Aṯîr al-Ǵazarî, einer der hervorragendesten Vertreter des künstlerischen Kanzleistils, noch im VI. Jhd. diese Form des schriftlichen Ausdruckes gegen die Einwürfe der Conservativen zu vertheidigen hat[2]. Zu seiner Zeit gab es noch in der That Stilisten, welche nicht die Wege al-Ṣâbî's gingen, sondern der einfachen Prosa der alten Zeit den Vorzug gaben[3]. Mit dem stufenweisen Ueberhandnehmen der Verkünstelung der geschriebenen Prosa wird nun auch das Eindringen der gleichen Manier in die öffentliche Rede Schritt gehalten haben.

Jedenfalls können wir aus den hier angeführten Daten schliessen, dass in der *alten* Epoche des Islâm die Saǵᶜ-Rede im öffentlichen Leben noch nicht zur Geltung gekommen war. Bezeichnend ist es, dass nach einer Ḥadîṯ-Erzählung der Prophet einem Manne gegenüber, der ihm auf seinen Urtheilsspruch eine Einrede mit Prosareimen vorträgt, die Bemerkung macht: ob er denn ein Zauberer

---

für Hârûn al-Rásîd geschriebenen Kitâb al-charâǵ zeigt den Umschwung, der in der stilistischen Kunst in den dazwischen liegenden Jahrzehnten eingetreten war.

1) Ibn Chaldûn, Not. et Extr., XVIII, 356: وانّما حمله عيله ما كان من ملوكه من العاجمة والبعد عن صولة الخلافة.

2) Al-maṯal al-sâ'ir (Bûlâḳ, 1282), 114 ff.

3) Der berühmte Epistolograph Jaḥjâ b. Zijâda al-Śejbânî (st. 594) وكان الغالب فى رسائله عناية المعنى اكثر من طلب التسجيع, Ibn Challikân, n°. 818, ed. Wüstenfeld, IX, 82. Dasselbe wird auch von Ibn al-Ḳaṣîra, einem Stilisten des Almohadenreiches, berichtet, al-Marrâkiśî, 2. Aufl., 115, 15.

sei [1]). Denn gerade den Zaubersprüchen war in jener alten Zeit die Saǵ^c-Form eigenthümlich. Man bringt dieselbe auch später in Legenden, in denen von Exorcismen die Rede ist, immer zur Geltung [2]) und behält sie auch im Islâm in Heilsprüchen (تعويذ) [3]) und besonderen, dem Propheten zugeschriebenen wirksamen Schutzgebeten [4]) bei, während sie in gewöhnlichen Gebeten vermieden werden sollen [5]). Auch die heutigen Raḳwe's gegen das böse Auge u. a. m. sind im Saǵ^c gehalten [6]). In der Literatur werden sogar Bettelsprüche in diese Form gekleidet [7]), als ob dieselben

---

1) Al-Muwaṭṭa', IV, 35. B. Ṭibb, n°. 46. Muslim, IV, 136. Ibn Chaldûn, l. c. XVI, 183: انّما هذا من اخوان الكهّان.

2) Vgl. besonders al-Azraḳî, Chron. Mekk., I, 262, 5. ff.

3) Ruḳja-Formeln des Propheten: أذهِب الباس، ربّ الناس، الخ, B. Ṭibb., n°. 38. Muslim, V, 36 ff.; اعيذكما بكلمات الله التامّة، من كلّ عين لامّة، ومن كلّ شيطان وهامّة، Tirm., II, 6. 'Iḳd, I, 398.

4) Z. B.: اللهمّ انّى اعوذ بك من علم لا ينفع، ومن قلب لا يخشع، [وعين لا تدمع، ودعاء لا يُسمع،] ومن نفس لا تشبع، Muslim, V, 307 [erweiterte Fassung: 'Iḳd, I, 397, unten]. Bei Ibn Mâǵa, 281, ist das Saǵ' noch weiter ausgeführt, indem das Gebet mit den Worten beginnt: انّى اعوذ بك من اربع; darauf wird 1. 2. 5. 3 aufgezählt. Auch das Gebet vor dem Eintritt in Medîna, Ṭab., III, 2423, 16, kann als Beispiel angeführt werden. Vgl. eine Sammlung von Beispielen im Rabî' al-abrâr, Cap. XXIX, und die vom Propheten überlieferten kurzen Gebete bei al-Iklîŝî, Kitâb al-naǵm min kalâm sejjid al 'arab wal-'aǵam (Kairo, 1302), 33 ff. Auch die kurzen Ṭalbija-Sprüche der Stämme sind im Saǵ', al-Ja'ḳûbî, ed. Houtsma, I, 296.

5) Man hat sogar ein Ḥadîṯ dafür angeführt: لقوله صلعم ايّاكم والسّجع فى الدّعاء Mustaṭraf, Cap. LXXVII (II, 325, oben).

6) Beispiele in ZDPV., XII, 214—219.

7) Z. B. Ṭab. III, 535, unten.

eine zauberische Wirkung zu Gunsten des Bittstellers ausüben sollten. Ihr Ursprung liegt in der Form der Kâhinsprüche des heidnischen Alterthums, in denen sie unerlässlich ist, denen sie ihren eigenthümlichen Charakter verleiht [1]). Auch in seiner Eigenschaft als Richter, in welcher er im Namen Gottes ein Urtheil fällt, verkündet der Kâhin den Rechtsspruch in Saǵᶜ-Form [2]) (bezeichnend ist der Ausdruck: فسجّعت عليه من كهانتها بأن لا يدخل مكّة الحجّ Ṭab., I, 1135, 7) und auch seine Antworten auf Scharfsinnsproben dachte man sich noch in späterer Zeit in dieser Form [3]). Den Kâhinspruch charakterisirt eben سَجْع und زمزمة [4]), das geheimnissvolle Murmeln, mit welchem der Mann seine Wahrsprüche vortrug. Im Ausdruck سجع selbst ist die Vergleichung desselben mit dem Girren der Tauben gegeben [5]).

Wenn man auch annehmen muss, dass die in der Ueber-

---

1) Statt vieler Beispiele erwähnen wir nur die Prophezeiungen der Kâhina Zarîfat al-chejr über den bevorsteheden Dammbruch in Südarabien, al-Mas'ûdî, Murûg, III, 379, 5 ff; 381, 5 ff; 382, 1, vgl. ibid., 387—389.

2) In späterer Zeit hat man sich auch den Vortrag der streitenden Parteien in dieser Form vorgestellt; vgl. z. B. das Ehepaar aus dem Volke Ǵadîs vor dem Ṭasm-Könige 'Imlîḳ, Aġ., X, 48. Hudba sagt von seinem Gegner, der mit ihm vor Mu'âwija als Kläger erscheint: هذا رجل سجّاعة, Aġ., XXI, 270, 7. Der Vater eines treulosen Sohnes trägt die Klage gegen denselben vor 'Omar im Saǵ' vor; Hudejl., ed. Wellhausen, 69, oben.

3) I. Badrûn, 170, 8.

4) I. Hiśâm, 171, 7; vgl. Jes, 8, 19, wo von den jidde'ônîm gesagt wird המצפצפים והמהגים; dies הגה wird zumeist vom Girren der Turteltauben gebraucht. Ich möchte die Möglichkeit andeuten, dass die Erklärung des Wortes هجاء von diesem Punkt aus versucht werde; es wäre dann eigentlich ein Synonym von ساجع.

5) ساجع wird übrigens auch von anderen Thieren gebraucht: von den Klagetönen der Kamele, Mutammim, bei Nöldeke, Beiträge, 102, ult. Hud. 280, 2: ساجع الهداهد. Aġ., XIII, 5, 21, (vgl. صوت هداهد, Kâmil,

lieferung vorkommenden zahlreichen Kâhinsprüche, wie wir deren namentlich in den Darstellungen der dem Erscheinen Muhammed's unmittelbar vorangehenden Periode in grosser Anzahl finden, wohl sammt und sonders Erdichtungen der muhammedanischen Ueberlieferer sind, so sind sie dennoch für die Kenntniss des formellen Charakters solcher Sprüche immerhin maassgebend. Man konnte sie ja nur in solcher Form erfinden, in welcher die alten Vorbilder [1]), und auch die Sprüche der zeitgenössischen Zauberer abgefasst waren. Und an dieselbe Form hielten sich ja auch Muhammed [2]) und seine Rivalen, die ihren Mitmenschen Kunde vom Himmel zu bringen hatten [3]), und in derselben Form liess man auch die Seherworte des Ḳuss b. Sâᶜida auf dem Markte von ᶜUkâẓ ertönen [4]). Noch von Muchtâr [5]) und seinem Parteigänger ᶜAbd Allâh b. Nauf [6]) erfahren wir, dass sie prophetische Aussprüche und Orakel

---

493, 16); auch von den Ǵinnen, LA., ادد, VII, 34, 25. Nach der muhammedanischen Legende rufen Tauben und Turteltauben in ihrem Girren den Namen Gottes an, ZDPV., VII, 103, n°. 149 (Ḥassân, Dîwân, ed. Tunis, 121, 1, ist شاجعت Fehler für ساجعت).

1) Vgl. al-A'śâ, bei Ṭab., I, 773, 11. I. Hiś., 47, 11: كما صدق الذئبى اذ ساجعا.

2) Freilich ist es eine weitläufig verhandelte Streitfrage der muhammedanischen Theologen, ob man den Ḳorân als Saǵ' betrachten dürfe. Die Leute bieten alle Spitzfindigkeit auf, um dem Gottesbuche diesen Charakter abzusprechen, wodurch es leicht mit den Zaubersprüchen auf eine Linie gestellt werden könnte, al-Sujûṭî, Itḳân, II, 110 ff.; man müsse vielmehr die Homoioteleuta des Ḳorân فواصل nennen, Ibn Ḥaǵǵa, Chizânat al-adab, 423.

3) Musejlima, Ṭab., I, 1738, 16: جعل يساجع السجاعات; ibid., 1933, 6; Saǵâḥ, ibid., 1915, 13; 1916, 10 ff.; Ṭulejḥa, ibid., 1897, 9 ff.

4) Aǵ., XIV, 42.

5) Kâmil, 596: كان يدّعى ان يُلْهَم ضربا من السجاعة لأمور تكون. Wellhausen, Heidenthum, 130. Eine Probe solcher Saǵ'-Offenbarung des Muchtâr, Ṭab., II, 563, 11—17.

6) Ṭab., ibid., 736, 10 ff. Von den Nachahmungen des Ḳorân habe ich anderswo gesprochen; in Saǵ'-Form gehaltene Nachahmung koranischer Rede

in Saǵ^{c} vortrugen und vorgaben, dieselben aus göttlicher Offenbarung zu haben. Das Saǵ^{c} war eben von altersher die Form, in der sich Inspiration und Offenbarung bekundeten. Angeerbte Vorstellungen, die sich mit dieser eigenthümlichen Assonanz verbanden, drängten ehrliche Begeisterung zur unwillkürlichen Wahl dieser Form und in ihr gestaltet sich auch das falsche Pathos betrügerischer Absichtlichkeit. Alles geheimnissvolle, der grossen Menge verschlossene Wissen kommt in Saǵ^{c}-Form zum Ausdruck [1]). Die Genealogen [2]), deren Stammvater ja eigentlich der Ḳâ'if ist — und auch der ^{c}Â'if hat aus dem Vogelfluge genealogische Fragen erschlossen — [3]) benutzen dieselbe in ihren Sprüchen; auch die Wetterpropheten [4]) geben ihre Regeln in Saǵ^{c}-Sprüchen kund [5]).

---

von Ma'mûn al-Ḥâriṯî wird nach einem Bericht des Abû 'Ubejda mitgetheilt in den Amâlî al-Ḳâlî (Hschr. der Pariser Nationalbibliothek, Suppl. arabe, n°. 1935), fol. 73b.

1) Auch schriftliche Prophezeiungen; vgl. z. B. Chron. Mekk., II, 69, 14 ff.

2) S. Muhammed. Studien, I, 183 (besonders die, Anm. 4 und 5 angeführten Stellen) und 184.

3) Mejd., I, 299, zu dem Sprichw. اسْعَ بجدّك.

4) Vgl. al-Ḳazwînî, ed. Wüstenfeld, I, 42, 11, von den Sternen: وللعرب اقوال فى مطالعها ومساقطها وصورها واسماءها وانواءها وما فيها من الامطار والرياح والحرّ والبرد ولهم اسجاع فى طلوع نجم نجم وامارات لخصب الزمان وجدبه. In den darauf folgenden Artikeln über die einzelnen Gestirne werden solche Saǵ'-Regeln aus der arabischen Ueberlieferung reichlich mitgetheilt. Saǵ'-Sprüche über die einzelnen Nächte des Mondmonates, al-Mas'ûdî, Murûǵ, III, 426—429. Eine Reihe von Sprüchen, welche die Sternbilder betreffen, theilt auch Ibn al-Aṯir (st. 669) mit in seinem Buche: عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات (Hschr. LH), fol. 19 ff., u. d. T.: فصل فى منازل القمر.

5) Ibn Ḳutejba, Kitâb al-anwâ', bei al-Sujûṭî, Muzhir, II, 362: قال ساجع العرب الخ. Unter derselben Ueberschrift werden Wetterregeln mitgetheilt LA., امر, V, 192; قنع, X, 175; لها, XX, 126; vgl. die Wetterregeln bei

Auch die *alten Hiǵâ'-Sprüche*, welche vor dem Kampfe gegen den Feind geschleudert wurden, um dadurch seine Vernichtung zu bewirken, werden wohl in solcher Form zutage getreten sein. Wir besitzen noch den Rest einer solchen alten Verwünschungsformel [1]) in folgendem Saǵ^c: اللهمّ أحْصِهِم عددا، واقْتُلْهم بددا، ولا تُغادِرْ على الارض منهم احدا، welches man noch in späterer Zeit im Kampfe anwandte [2]), sowie denn die Saǵ^c-Verwünschungen auch noch aus jüngerer Zeit bezeugt sind [3]). Wir können in diese Reihe stellen die Verwünschungen, welche Muhammed gegen die ihn bekämpfenden arabischen Stämme (يوم الأحزاب) richtet: اللّهم منزّل الكتاب، سريع الحساب، [اللهمّ] اهزم الاحزاب، اللهمّ اهزِمْهم وزَلْزِلْهم، [4]). Auch wenn die Verwünschung nicht ge-

---

Tebr. zu Ḥam., 951, v. 2. Am reichlichsten sind solche Regeln in Ibn Ḥamdûn's Taḏkira gesammelt; daraus hat dieselben Kremer i. J. 1851 mitgetheilt: Beiträge zur Kenntniss der Geschichte und Sitten der Araber vor dem Islam (Wiener Sitzungsberichte, Phil. hist. Cl. VI, 444—449). Auch die modernen volksthümlichen Bauernregeln sind in solche Form gefasst, Jewett, Arabic proverbs and proverbical phrases, n°. 156—158, Stumme, Tunesische Märchen und Gedichte, I, 112, n°. 129 ff. Hierher gehören auch die an die koptischen Monatsnamen gereimten Bauernregeln (Devises qui accompagnent les noms des mois coptes) der ägyptischen Fellâḥîn, welche Artin Pascha gesammelt hat (Bulletin de l'Institut égyptien, 1891, 250—270).

1) I. Hišâm, 641, 12; vgl. Usd al-ġâba, II, 112, 11. Bezeichnend ist die Ueberlieferung über die Hinrichtung des Chubejb b. 'Adî in einem alten Bericht bei al-Fâkihî, Chron. Mekka, II, 16. 17. Der Berichterstatter, ein Augenzeuge des Ereignisses, fügt hinzu: „Ich befand mich unter dem Publikum und hätte nicht geglaubt, dass (nach jenem Fluche des Chubejb) jemand von ihnen übrig bleiben werde“.

2) Z. B. Ṭab., II, 361, 12; III, 197, 15.

3) Vgl. ibid. II, 1486, 4: اللهمّ اقطع آثارهم، وعجّل أقدارهم، وأنزل بهم الضرّا، وارفع عنهم السرّا،.

4) B. Ǵihâd, n°. 97. Maǵâzî, n°. 31. Tauḥîd, n°. 35. Al-Bejhaḳî, ed. Nylander, 79.

gen eine Gesammtheit, sondern bloss gegen einen Einzelnen gerichtet war, hat man sich dieser Form bedient, wie man aus einem auf Asmâʾ b. Châriǵa gemünzten Fluch des Muchtâr ersehen kan:[1] لَتَنْزِلَنَّ نارٌ من السَّماء، تَسوقُها رِيحٌ حالكةٌ دَهْماء، حتّى تُحْرِقَ دارَ أسماء وآلَ أسماء،

Als Asmâʾ davon hörte, sprach er: Hat wohl Abû Isḥâḳ gegen mich Saǵᶜ gesprochen (سَجَّعَ بي)? Es ist keines Bleibens, wenn der Löwe gebrüllt hat[2]. Er verliess denn auch aus Furcht vor der Verwünschung seinen Wohnort Kûfa, um nach Syrien auszuwandern.

Ferner hat man in verschiedenen Erzählungen in alterthümlicher Weise nachgeahmte Verwünschungen angebracht und die bei solchen Nachahmungen angewandte Form bietet Anhaltspunkte für die Folgerungen, zu denen man hinsichtlich des *formalen* Charakters solcher Verwünschungen im Alterthum berechtigt ist. Auch die Form der Kâhinsprüche kennen wir ja nur aus solchen Nachbildungen. Man geht auch in unserem Falle nicht fehl, wenn man behauptet, dass bei der Nachahmung der Verwünschungssprüche jene Form beibehalten wurde, von welcher man die überlieferte Kunde hatte, dass dieselbe im Alterthum beim Ausdruck solcher Gefühle zur Anwendung kam. Dies kam auch dann zur Geltung, wenn man die feierlichen Acte des Alterthums in frivoler Weise auf die allergewöhnlichsten Verhältnisse des Lebens übertrug. So lässt man den Imruʾul-Ḳejs, den sein Vater, um ihn von den Weibern, denen er den Hof macht, fernzuhalten,

---

1) Aġ., XIII, 36, unten f.

2) لا قرارَ على زأرٍ من الأسد, aus Nâb., 5, 41. Mejd., II, 148, 20 (vgl. ʿÂmôs, 3, 8).

zum Kleinviehhirten degradirt, folgende Verwünschung gegen die unbotmässige Herde aussprechen [1]:

أَخْزاها اللّٰهُ وقدْ أُخزاها، مَن باعها خيرٌ ممّن اشتراها، لا تَرْقَع
إِذا ارتفعتْ، ولا تَرْوَى اذا شَرِبَتْ، أَخزاها اللّٰهُ لا تَهْتَدِى طريقا،
ولا تَعْرِف صديقا، أَخزاها اللّٰه لا تُطيعُ راعيا، ولا تَسْمَعُ داعيا،.

Für die Form ist es interessant, dass hier das Fluchwort mehreremal, und zwar immer vor Beginn einer neuen zweigliedrigen Assonanzgruppe wiederholt wird. Dies mag wohl alterthümlichen Verwünschungen nachgemacht sein.

Die traditionellen Berichte über arabische Poeten geben uns öfters Gelegenheit, die Beobachtung zu machen, dass die mit den alten dichterischen Verhältnissen zusammenhängenden und nur aus ihnen verständlichen Momente an vereinzelten Fällen bis in die muhammedanische Zeit als Rudimente jener alten Verhältnisse in kümmerlichen Resten sich erhalten haben. Es ist sehr nützlich, auf solche versprengte Ueberlebsel zu achten. Die umejjadische Zeit war überaus geeignet, solche alterthümliche Erscheinungen zu conserviren.

Man glaubt einen Schamanen vor zich zu haben, welcher im Zustande der Exaltation seine Zaubersprüche von sich giebt, wenn man über den Reǵez-Dichter Abû-l-Naǵm (Zeitgenossen des Farazdaḳ) die Nachricht hört [2], dass ihm, «wenn er seine Verse recitirte, der Schaum vor dem Munde stand und dass er dabei seine Kleider (gleichsam rasend) von sich warf» وكان إِذا أَنشد أَزْبَدَ ووحَّشَ بثيابه (اى رمى بها).

Auch die Anwendung des Saǵ[c] im Hiǵâ[ɔ] hat sich bis in eine Zeit hinein erhalten, in welcher der ursprüngliche

1) Ǵamhara, 38, 20.
2) Aǵ., IX, 78, 10. Es ist wohl nicht Zufall, dass (oben, S. 54.) eine alte Hiǵâ'-Formalität durch denselben Abû-l-Naǵm dargestellt wird.

Charakter jener alten Form der Verwünschungssprüche so viel wie vollends aus dem Bewusstsein geschwunden war [1]) und auch das Hiǵâʾ selbst seine ursprüngliche Bedeutung seit langer Zeit ganz und gar eingebüsst hatte und bereits nichts mehr war, als der Ausdruck individueller Gehässigkeit und persönlicher Rivalität der Dichter, die einander damit verfolgten. Wir erfahren nämlich, dass der berüchtigte Schmähdichter Ibn Mejjâda einem andern Dichter Namens Ḥakam ein Stelldichein nach Medîna gab, um sich mit ihm zu messen. Leute aus dem Stamme Ḳurejś, die mütterlicherseits mit dem von den B. Murra stammenden Ibn Mejjâda verwandt waren, wollten ihn davon zurückhalten, dass er sich dem Ḥakam stelle. «Wie könntest du ihm entgegentreten, da du ihm doch nicht ebenbürtig bist? Er könnte unsere Mütter und unsere mütterlichen Onkel und Tanten schmähen, denn er hat eine böse Zunge». Ḥakam konnte nämlich viel Saǵᶜ sprechen. وكان حكم يسجع سجعا كثيرا. Darauf erwiderte Ibn Mejjâda: «Wenn ich mit ihm zusammentreffe, so spreche ich, noch bevor es zum Wortkampf kommt, ein Saǵᶜ gegen ihn, durch welches ich ihn zu Schanden mache». (لاسجعنّ به قبل المقارضة سجعا أُفْضِحُهُ به). Und daranf wird ein solches Saǵᶜ mitgetheilt, mit den Worten beginnend: واللّه لئن ساجعْتني سجاعًا، لتجدنّي شجاعًا، الخ [2])

noch in der Umejjadenzeit (unser Dichter blühte während der zweiten Hälfte der Regierung dieser Dynastie) das Saǵᶜ gerade zu Hiǵâʾ-Zwecken üblich war, und können daraus

1) Ein Beispiel dafür bietet ein aus der Zeit ʿOmar's überliefertes Hiǵaʾ zwischen al-Chawwât und dem Judenfreunde ʿAbbâs b. Mirdâs, Aǵ., XIII, 71, unten.

2) Aǵ., II, 100.

schliessen, dass dies ein Residuum aus jener alten Zeit ist, in welcher Saǵᶜ als die eigentliche Hiǵâʾ-Form galt.

VII.

Das älteste metrische Schema der arabischen Poesie ist das sogenannte *Reǵez*. Dasselbe ist im Grunde nichts Anderes als *rhythmisch disciplinirtes Saǵᶜ*. Dieser Charakter offenbart sich vornehmlich darin, dass in den älteren Gestaltungen der Reǵez-Gedichte die einzelnen Glieder gemeinsamen Reim haben (nicht wie bei den entwickelteren Metren nur die zweiten Halbverse untereinander) und dass die Theilung der Zeilen in zwei Halbverse in denselben noch nicht durchgedrungen ist, sodass am Schluss der kürzeren Reǵez-Gedichte überaus haufig ein überschüssiger Halbvers vorhanden ist. Jedes Glied (Halbvers) steht noch für sich und entspricht je einer Fiḳra des Saǵᶜ.

Ferner ist für das Verhältniss des Reǵez zum Saǵᶜ in Betracht zu ziehen, dass es noch manches metrisches Residuum aus jener Zeit giebt, in welcher das regelrechte Schema des Reǵez-Verses erst in Entwickelung begriffen war, in welcher es sich erst zu seinem Schema heranringt, zu dessen voller Herausbildung es aber noch nicht gelangt ist. Dabei denke ich zunächst [1]) an Stücke, wie das alte Trauerlied (Aǵ., X, 29, 9), welches nach der Ueberlieferung ein Mann aus dem ǵurhumitischen Stamm der Ḍarî (?) auf den Tod des Ḥâriṯ b. Ẓâlim gedichtet haben soll [2]):

---

1) Um nicht verdächtige Producte wie I. Hiśâm, 47, 7. 8, (Ibn Khordadbeh ed. de Goeje 145) mit herbeizuziehen.

2) Mein Freund S. Fraenkel hat mir in der Herstellung und Erklärung dieser Zeilen die besten Rathschläge ertheilt.

يا حارِ جنّيا¹) * حرًّا قُطاميًّا * ما كُنْتَ تِرْعيّا *
في البَيْتِ ضَجْعِيّا * أَدْنَى²) لُباخيًا³) * مُمَلًّأ عيًّا *

«O, Ḥârit, Ǵinnenabkömmling (oder Ǵinnengleicher, Ǵinnischer), Edler, Falkengleicher, nicht warst du ein Dickwanst (Einfaltspinsel), ein im Haus Herumliegender, Niedriger, Feister, mit Ohnmacht Erfüllter» [4]).

Das metrische Schema – – ⏑ – ǀ – –

kann hier nicht als *Verkürzung* des *ursprünglichen* Reǵez oder gar als verkürztes Basîṭ [5]) betrachtet werden, wie solche Verkürzungen in relativ moderner Zeit hervortreten [6]); sondern es ist in einem so alterthümlichen Stück als Reminiscenz an jenes Stadium anzusehen, in welchem das Reǵez, wie wir es heute haben, und wie es wohl auch schon zur Zeit der Entstehung jenes Trauerliedes existirt hat, noch nicht zur festen Ausgestaltung gelangt war, sondern sich eben erst aus dem numerisch undisciplinirten Saǵᶜ herausarbeitet, welches in alter Zeit in Trauerliedern angewandt wurde [7]). Denn eben das Trauer-

---

1) Aǵ., حارجنيا.

2) Aǵ., أدعى. Die Correcturen hat Fraenkel vorgeschlagen.

3) لُباخيّة wird hingegen als rühmliche Schönheit bei einer Frau gepriesen. Huḏ., 244, 8.

4) Im Trauergedicht preist man gern in negativer Weise; vgl. al-Chansâ, ed. Bejrût, 118.

5) Freytag, Darstellung der arab. Verskunst, 449, ult.

6) Im II. u. III. Jhd. reduciren einzelne Dichter die Reǵez-Halbzeile auf *ein* einzelnes mustafʿilun; im regelmässigen Schema müssen deren mindestens zwei vorhanden sein (s. Excurse und Anmerkungen, V).

7) Eine Reminiscenz daran: Ibn Numejr al-Ṯaḳafî, Kâmil, 43, 2: كما سجع النوائح بالمراثي. Todtenklage in Saǵʿ findet man bei Mejd., II, 137, Sprichw. لا مُخبًا لعطر). Huḏ., n°. 211, Ende. Ṭab., II, 370, 6. Die metrische Martija der Ǵanûb über ihren Bruder ʿOmar Ḏû-l-kalb wird durch Saǵʿ *eingeleitet* bei al-Sukkarî, Chiz. ad.. IV, 353, unten.

lied scheint es besonders gewesen zu sein, worin man dies alte Schema zur Anwendung brachte [1]).

Viele Theoretiker der arabischen Poetik mögen dem Reǵez den Charakter des *Śiʿr* gar nicht zuerkennen, oder sie scheiden wenigstens die beiden Kategorien der Gedichte von einander [2]). In den Nawâdir des Abû Zejd al-Anṣârî (st. 214/16) wechseln mit einander die Kapitel: *bâb śiʿr* und *bâb reǵez*. Der seiner etymologischen Bedeutung nach unklare poetische Terminus *ḳarîḍ*, der uns bereits in alten Gedichten begegnet [3]), soll eben das wahrhafte, künstlerisch *gegliederte* Gedicht in seinem Unterschiede von dem nachlässigen Gange des Reǵez unterscheiden [4]). Jedoch hat sich diese Ansicht von der Ausschliessung des letztern aus dem System der wirklichen Poesie in der arabischen Literatur nicht behauptet, obwohl andererseits eine gewisse Herabsetzung desselben, als volksthümlichen Knittelverses [5]),

---

1) Verwandtes Metrum finden wir auch in dem Trauerspruche Ṭab., I, 1692, 5. Unvollkommenes Reǵez zeigt auch der der Zauberin Zarḳâ' al-Jamâma zugeschriebene Seherspruch, Aġ., IX, 175, 11. Chiz. ad., IV, 300, 11. al-Tebrîzî zu Nâb., 5, 35 (30) in Ten ancient arabic poems, ed. Lyall, 156, 10—11.

2) LA., s. v., VII, 217; vgl. al-Bejḍâwî, II, 164, 21. Die Scheidung ist z. B. aus folgendem Ausspruch des Abû ʿAmr b. al-ʿAlâ' ersichtlich: ختم الشعر بذى الرمّة والرجز بروبة بن العجّاج, Muzhir, II, 242, 5 v. u. Auch B. Adab, n°. 89, macht in der Aufschrift den Unterschied: ما يجوز من الشعر والرجز; vgl. Aġ., XXI, 89, 3. Auf dem Titelblatt des Kitâb al-ġarîb al-muṣannaf von Abû ʿUbejd al-Ḳâsim b. Sallâm (Hschr. LH) wird eine Statistik des Inhaltes dieses Werkes zusammengestellt, u. a.: وعدد الابيات المستشهد بها فى الكتاب خمسمائة واربعة وتسعون بيتا، وعدد أنصاف الابيات ثلاثمائة واحد وعشرون نصفا، وعدد ابيات الرجز مائتان وثلاثة وخمسون بيتا. Man sieht, wie auch hier die Reǵez-Verse von den anderen scharf unterschieden werden.

3) Ḥassân, 66, 4. Muzarrid, Muf., 16, 63.

4) S. Excurse und Anmerkungen, V.

5) Arbeiter recitiren solche Verse während der Arbeit, z. B. B. Ṣalât, n°. 48, Ibn Rosteh, ed. de Goeje, 65, oben. Vgl. Stumme, Tripolitanisch-tunisische Beduinenlieder, 7, 1.

gegenüber der Kunstpoesie nicht übersehen werden kann [1]). In der That kommen im Reǵez die meisten metrischen Unregelmässigkeiten vor, sowîe es auch constatirt ist, dass der unregelmässige Reim *ikfâ'* (der im Saǵ' des Ḳorân auf Schritt und Tritt begegnet) nirgends so haüfig ist, wie gerade in Reǵez-Versen [2]). In neuerer Zeit zumal ist das Reǵez in seiner künstlerischen Werthung vollends herabgesunken; man betrachtet es als Metrum «für alte Weiber und Sclaven, die in Versen stümpern» [3]).

Mit der Festigung des Reǵez wurde das Saǵ' allmälig auch vom Gebiet des Hiǵâ' verdrängt. Auch für die Schmähsprüche trat das Reǵez ein, zu dessen frühesten Anwendungen ja ohnehin das improvisirte Kampfesgedicht gehört [4]). Auch auf dem Schlachtfelde ist es an Stelle der ältern Saǵ'-Anwendung getreten [5]). Mehrere Beispiele für

---

1) Man hat, wie es scheint nicht ohne Absicht, vermieden, in die Sechs Dîwâne Reǵez-Gedichte aufzunehmen. Nur einzelne Reǵez-Fragmente von Imru' ul-Ḳejs, 44, 61 (beide beziehen sich auf die Ermordung seines Vaters) 53, sind aufgenommen worden; aber auch von diesen fehlen zwei in den meisten Handschriften des Dîwâns.

2) S. eine eingehende Abhandlung darüber im Chiz. adab, IV, 532—534.

3) In dem Epilog des Muḥammed 'Otmân Ǵalâl zu seiner Uebersetzung des Racine (الروايات المفيدة فى علم التراجيدة, Kairo, Śerḳijja, 1311), 136, 8:

قلتها بالنظم من بحر الاراجز * حيث انه بحر لشعر العواجز *

والعبيد ان صحّ منهم فرد شاعر

4) فى الحرب, Aǵ, XVIII, 164, 12, u. vgl. Muzhir, II, 243, 2; damit sind Verse gemeint, wie Huḏ., n°. 40 und 83. 'Ant., App., 12. Lebîd, 33 (vermuthlich auch App. Leb., 23) Ḥam. 144 und die bei den Historikern zu vielen Dutzenden vorkommenden Kampf-Réǵez vom Auszug zur Schlacht bis zur Tödtung des Feindes. In den arabischen Volksbüchern, namentlich im Sîrat 'Antar begleiten immer grössere oder kleinere Gedichte (in den verschiedensten Metren) die Zweikämpfe der Helden. Wo dies nicht der Fall ist, sagt der Erzähler der Sîrat Sejf (l. Ausg., IV, 58, 5): ومدّ اليه السنان من غير شعر ولا اوزان.

5) In Kampfessprüchen, welche im Saǵ' gehalten sind, bemerkt man zuweilen, wie ein Glied unwillkürlich in richtigem Reǵez herauskommt, z. B. I. Hiś., 720, 4 = Muslim, IV, 252. I. Hiś., 816, 15.

altes Higâ'-Reǵez kann man unter den klassischen Dichtern bei Lebîd finden [1]). Nach der Schlacht beim Oḥod stand Hind auf einem Felsen und «reǵezte gegen uns» (ترتجز بنا), — so erzählt ʿOmar dem Ḥassân, um ihn zu Gegengedichten anzureizen [2]). Auch Ibn Mejjâda und Ḥakam (oben, S. 75.) setzen, nachdem sie sich früher im Saǵʿ gemessen hatten, ihre gegenseitige Schmähung im Reǵez fort. Daher kommt es denn, dass das Verbum رجز I. VIII. bald die specielle Bedeutung gewinnt: *höhnen*, *schmähen* [3]). Es liegt sehr nahe, bei dieser Erscheinung an die Analogie des Griechischen zu denken, wo Ἴαμβοι nicht bloss die im jambischen Versmass gebildeten Gedichte bezeichnet, sondern speciell auch Gedichte mit spottendem Inhalt, für welche man nach dem Vorgang des Archilochos mit Vorliebe das jambische Versmaass verwandte. Und ebenso wie Plato in seinem Gesetzsystem (Republ., XI, 935, E) gegen die Verfasser solcher Jamben harte Strafen, unter Umständen sogar Landesverweisung, verhängen möchte, so wollten auch unter den Arabern die ersten Chalifen das Hiǵâ' als criminelle Sache betrachten [4]). Dass *Reǵez* die specielle Bedeutung *Spottvers* annehmen konnte, ist eine Erinnerung daran, dass man das Hiǵâ' besonders in diese Versform gefasst hat. Einige Beispiele für diese Anwendung des Wortes: فبينما هم ذات يوم عند النعمان اذ رجز بهم الربيع وعابهم وذكرهم بأقبح ما قدر عليه (Mejd., II, 42, 2); al-Farazdaḳ sagt zu Ḏû-l-rumma: Dich nimmt das Beweinen der Wohnungsspuren vollends in Anspruch,

1) Insbesondere n°. 34. Vgl. auch die Hiǵâ'-Verse Aǵ., XV, 55; vielleicht gehört auch Imrḳ, n°. 53 in diese Gruppe.

2) Ṭab., I, 1416, 2.

3) Vgl. Aǵ., XXI, 267, 7.

4) Muhammed. Stud., I, 44, Anm. 2.

während jener Sclave (Hiśâm al-Mar'î) يرجز بكى (Aġ., VII, 61, 14). Daher sagt man von der gegenseitigen Schmähung تراجز [1]). — أُرجوزة, pl. أَراجيز, als Bezeichnung des Schmähspruchs, z. B. in einem Verse des Kumejt: «Als ob die Meereswogen in ihrer Brandung die Schmähsprüche der Aslam wären, wenn sie die Ġifâr schmähen» [2]). Dieser mächtigen Vergleichung kaum an die Seite zu stellen ist der Einfall des Ḏû-l-rumma: «Es folgt ihnen (den Eselinnen) ein Wildesel [3]), als ob sein Geschrei an ihrer Seite das Reġezmachen des Schmähers wäre» [4]). In diesem Verse wird رجز VIII, das gewöhnlich von den Donnerwolken gesagt wird [5]), wie I oder III gebraucht, wenn man nicht vielmehr an-

---

1) Vgl. Dîwân des Ḥuṭej'a, Einleitung, 18 ff.

2) Aġ., I, 139, 11:

كأنّ الغُطامطَ من غَلْيِها أَراجيزُ أَسْلَمَ تهجو غفارا

Vgl. Kâmil, 323, 19, von Ḏû-l-rumma.

3) Der die Heerde anführende Wildesel wird mit Eigenschaften, die stark an die Schilderung bei Lebîd, 116, v. 2 ff. (vgl. Mu'all., v. 65—66. Zuhejr, Delectus, 108), Imrḳ., 10, 8, erinnern, als Eigenthümlichkeit Syriens erwähnt von Aristoteles, Wunderbare Gesch., 10.

4) Dîwân (MS.), 67, 59:

حداهنّ شَحّاجٌ كأنّ سَحيلَهُ على حافَتَيْهِنّ ارتجازُ مُفاضحِ

Schol.: كأنّ صوته على جانب الأتن ارتجاز من اثنتين يرتجزان ليفضح كلّ واحد منهما صاحبه، مفاضح فيه فضاح وسباب.

5) Z. B. Huḏ., 65, 7; Ḏû-l-rumma, Dîwân, 52, l. 2:

الا يا دار ميّةَ بالوحيد كأنّ رسومها قطعُ البُرود

سَقاك الغيثَ اوّلُهُ بسَجْلٍ كثيرِ الماء مُرْتَجِزُ الرُّعود

Auch von dem Summen des abgeschossenen Pfeiles, Abû Ḏu'ejb, Dîwân (Hschr. LH), fol. 126a:

كأنّ ارتجاز الجَعْثَميّات وَسْطَهم نوائحُ يَشْفَعْنَ البُكا بالأزامل

nehmen sollte, dass das Hiǵâ' durch dieses Wort mit dem Donner verglichen werde.

Es kommt die Zeit, in der auch das Hiǵâ', das den Charakter der alten Zaubersprüche schon längst eingebüsst hatte, sich in jene künstlicheren Metra kleidet, welche sich in der arabischen Poesie geraume Zeit vor dem Islâm ausbildeten. Es stellt sich hiedurch den übrigen Arten der Dichtung vollends gleich, bleibt jedoch immerhin eine gefürchtete Specialität gewisser Dichter, die, ob nun durch ihren sarkastischen Charakter oder durch ihre hierauf ausgebildete Anlage, besonders als Hiǵâ'-Dichter hervorragen. Die, welche nach altem Stil im Spottgedicht noch immer das Reǵez pflegen, können nun mit diesen Kunstdichtern nicht concurriren und müssen, wie dies das Beispiel des eben erwähnten Hiśâm al-Mar'î dem Ḏû-l-rumma gegenüber zeigt, von anderen Dichtern gewissermassen poetische Almosen erbetteln. «O Abû Ḥarza — so sagt jener Hiśâm zu Ǵerîr —, was soll ich thun? Jener spricht Ḳaṣîden, ich aber kann nur Reǵez; Reǵez kann aber der Ḳaṣîde nicht die Wage halten. So hilf du mir doch aus!» [1]). Nicht jeder Reǵez-Dichter war zugleich, wie dîes al-Aǵlab al-ʿIǵlî von sich rühmt, auch der Ḳaṣîde fähig [2]). Noch von einem Dichter zu Ausgang der Umejjadenzeit wird als nicht

1) Aġ., VII, 61, 7 v. u.: فما اصنع يا ابا حرزة وهو يقول القصيد وانا اقول الرجز والرجز لا يقوم للقصيد فلو رفدتنى; ibid., 62, 8, sagt der Sohn des Gerîr: اتى هشام المرئىّ أبى فاسترفده على ذى الرمّة. Ausser dem Ausdruck رفد finden wir auch طرح III für solche Aushilfe, Aġ., XVII, 14, 13. Ibn Munâḏir ist mit dem Klagegesang (نياحة) der Ṯaḳîfiten über den Tod ihres Stammesgenossen nicht zufrieden und giebt zu diesem Zweck aus eigenem ëine Ḳaṣîde: تخرج معى حتّى اطارحك فطارحنى القصيدة التى يقول فيها الخ.

2) Aġ., XVIII, 165, 3; vgl. Muzâḥim, ibid., XVII, 150, 8.

alltäglich hervorgehoben, er sei شاعر مقدّم في القصيد والرجز [1]. Hiśâm al-Marʾî verfügte nicht über diesen Umfang der Formfähigkeit.

VIII.

Im Anschluss an unsere Erörterungen über die Stellung des Hiǵâʾ bei den alten Arabern wollen wir noch einen Kunstausdruck der arabischen Poetik in seinem natürlichen Zusammenhang mit dem Hiǵâʾ-Wesen einfügen. Es ist der Terminus *Ḳâfija.*

Von den bei orientalischen Philologen erwähnten Bedeutungen des Ausdruckes *al-ḳâfija* scheint uns die *ursprüngliche* zu sein jene, welche man gewöhnlieh als abgeleitete, durch Verallgemeinerung (*ittisâʿ*) entstandene, zu erklären pflegt.

Die Philologen sagen nämlich: Ḳâfija bedeute *urspünglich* die *Reim*silbe, das *Reim*wort oder den *Reim*fuss, und davon in *übertragener* Weise zuweilen auch die ganze *Verszeile*, ja sogar ein ganzes *Gedicht.* Ein neuerer arabischer Philologe [2]) findet in der letztern Anwendung des Wortes die Figur *pars pro toto*, sofern der Name des Reims zur Bezeichnung einer Sache verwandt wird, von welcher der Reim nur einen Theil bildet. Wir glauben, dass sich die Sache in Wirklichkeit gerade umgekehrt verhalte. Ḳâfija bedeutet *ursprünglich* einen dichterischen Spruch, einen Vers oder geradezu ein ganzes Gedicht; diese Bedeutung hatte das Wort zu einer Zeit, in der es noch keine Ter-

1) Aǵ., XIV, 115, 1. Einige Angaben darüber bei al-Ǵâḥiẓ, Kitâb al-ḥajwân, fol. 189a.

2) Muḥîṭ al-muḥîṭ, s. v. شرف, I, 1069b: تسمية للكلّ باسم البعض; das dort angeführte Beispiel ist verkehrt gewählt und dient gerade fürs Gegentheil.

minologie der Poetik gab. Erst letztere eignete ihm die Bedeutung *Reim* zu und liess die ursprüngliche Bedeutung, deren Zusammenhang mit den Gewohnheiten des altarabischen Lebens in Vergessenheit gerathen war, als secundär erscheinen [1]). Denn die Thatsache, dass Ḳâfija über den Reim hinaus grössere Theile des Gedichtes und auch das ganze Gedicht bezeichne, liess sich angesichts der vielen Beweisstellen für eine solche Anwendung des Wortes nicht gut aus der Welt schaffen [2]).

Wenn der von den Fahmiten belagerte ʿAmr Ḏû-l-kalb zu den ihn Bedrohenden sagt: «Lasst mich nur noch so lang am Leben, bis ich fünfzig Ḳawâfî gesprochen habe, die ihr dann in meinem Namen weiter überliefern möget» [3]), so hat er gewiss nicht *Reimwörter* darunter verstanden. Auch der alte Aʿšâ kann unmöglich letztere im Sinne gehabt haben, wenn er es mit Entrüstung zurückweist, auf seine alten Tage «die Ḳawâfî Anderer zu entlehnen» [4]). Ein Plagiator ist ja nicht, wer *Reimwörter* Anderer benützt. Auch wenn der Dichter seinem Gegner damit droht, «dass er ihm mit feindlicher Rede und mit ausgesuchten

---

1) Nach Kögel, Gesch. der deutschen Literatur bis zum Ausgang des Mittelalters, II, 7, bedeutete auch das deutsche *rîm* ursprünglich die *Verszeile* des Tanzliedes und wurde erst später auf das Vers*ende* und den Reim eingeschränkt.

2) Ibn Rašîḳ, ʻUmda, Leipziger Hschr., fol. 54a; ed. Tunis, 97, nach einer weitläufigen Darlegung der gewöhnlichen Erklärung und der Meinungsverschiedenheit des Chalîl und des Achfaš hinsichtlich der Lautgruppen, auf welche die Benennung Ḳâfija sich erstreckt: ومنهم من قال البيت كلّه هو القافية لانّك لا تبنى بيتا على انّه من الطويل ثمّ تخرج منه الى البسيط ولا الى غيره من الاوزان ومنهم من جعل القافية القصيدة وذلك اتّساع ومجاز. Vgl. auch Ibn Kejsân, bei Wright, Opusc. arab. 48. Al-Tebrîzî zu Ḥam., 55, oben; 299, v. 3.

3) Hud., ed. Wellhausen (Text), 52, 17.

4) Ḥuṭej'a, Einleitung, 43, 4.

Ḳâfija's (قواف عين) entgegentreten werde» [1]), so kann er ja damit unmöglich die letzten Silben der Verse gemeint haben, sondern mindestens die ganzen Verse oder auch ganze Sprüche. Und wenn man ʿOmar, die Poesie des Zuhejr charakterisirend, von diesem Dichter sagen lässt: لا يُعاظل من القوافي ولا يتّبع حوشيّ الكلام, dass er in den Ḳawâfî nichts auf einander häuft, und dass er nicht seltsamen Ausdrücken nachjagt [2]), so kann damit sicherlich nicht die Eigenthümlichkeit der *Reime* [3]), sondern nur die der *Gedichte* [4]) des Zuhejr gemeint sein. *ʿUwejf al-ḳawâfî* hat diesen Beinamen von seinem Spruche erhalten: «Ich sage: jeder ist ein Lügner, welcher vorgiebt, dass ich die Ḳawâfî nicht gut mache (لا اجيد القوافيا), wenn ich spreche» [5]). Damit will er nicht sagen, dass seine Feinde seine *Reime* schlecht finden, sondern wohl, dass man ihm die Fähigkeit zum Dichten abspricht. Dasselbe gilt andererseits von der Bezeichnung des Ṭarafa als «*Schatz der Ḳawâfî* [6]) *und ihre Stadt*» (كنز القوافي ومدينتها); auch damit will man nicht die *Reimfertigkeit* des Ṭarafa rühmen [7]), ebenso wenig wie der Dichter Suwejd b. Kurâʿ in

---

1) Hud., 72, 2; vgl. zu عين Aġ., III, 28, 24: قال بشّار لي اثنا عشر الف بيت عين.

2) ʿIḳd, III, 117, 15.

3) Über المعاظلة s. Ibn al-Aṯîr, Al-maṯal al-sâʾir, 178 ff.; keine von den Definitionen lässt sich auf Reime anwenden.

4) In der That haben andere Versionen: لا يعاظل في الكلام oder gar: من المنطق, Aġ., IX, 147, 3. 22; vgl. Ǵamhara, 25, 20.

5) Aġ., XVII, 107, 25; vgl. 108, 2: وكان بعض الشعراء عيّره بانّه لا يجيد الشعر.

6) Al-Hamadânî, Maḳâmât (ed. Bejrût, 1889), 3, 2. Auch al-Mutanabbî rühmt sich als ابن القوافي, Dîwân (ed. Kairo, 1308), II, 404, v. 1.

7) Vgl. Ǵerîr, Aġ., VII, 60, 11 v. u.; 69, 5 v. u. (172, 5). Ǵamhara, 35, 22: انّي لمدينة الشعر منها يخرج واليها يعود. Ibn al-Faḳîh, ed. de

dem bekannten Gedichtchen, in welchem er schildert, wie ängstlich er die Ḳawâfî zurückhält, ehe er sich zu deren Veröffentlichung entschliessen kann [1]), mit diesem Worte die bedächtige Feilung der *Reime* gemeint haben konnte. Und endlich, wenn der Dichter seine Ḳâfija mit einem buntgewirkten Kleide vergleicht [2]), so hätte eine solche Vergleichung gar keinen Sinn, wenn die Benennung Ḳâfija sich bloss auf den Reim bezöge.

Wir möchten noch weiter gehen und die Meinung aussprechen, dass das Wort *al-ḳâfija*, welches freilich, wie auch das zuletzt erwähnte Beispiel aus der mittlern Umejjadenzeit zeigt, bei Dichtern der jüngern Epoche unzweifelhaft auf Gedichte jeder Art angewandt wird, in *den ältesten Zeugen* seiner Anwendung für die Bezeichnung einer *ganz bestimmten Gattung von Versen und poetischen Sprüchen* gebraucht wurde. Wenn wir die uns zugänglichen Reste der ältesten arabischen Dichtung durchmustern, gelangen wir zu dem Resultate, dass das Wort vorzugsweise von *Schmähsprüchen* gebraucht wird, dass es ursprünglich ein Terminus des *Hiǵâ* war, ehe es auf Gedichte und Verse im Allgemeinen, ohne Rücksicht auf Richtung, Zweck und Inhalt derselben, angewandt ward. Nur unter

---

Goeje, 39, 8 (von Imru'ul-Ḳejs). Bekannt ist der dem Muhammed zugeschriebene Spruch: انا مدينة العلم وعلى بابها; sunnitischer Eifer hat denselben in folgender Weise erweitert: انا مدينة العلم وابو بكر اساسها وعمر حيطانها وعثمان سقفها وعلىّ بابها, bei Ibn Ḥaǵar alHejṯamî, Al-Fatâwâ al-ḥadîṯijja (ed. Kairo, 1307), 197. Im selben Sinne wird auch das Wort بيت angewandt. So sagt im Kitâb al-ḥajda (gegen Ende) al-Kinânî zum vorsitzenden Chalifen: بيت اللغة واميرالمؤمنين يعلم ويشهد لى إن كان (Hschr. LH).

1) Ibn Ḳutejba, ed. Rittershausen, 19, 13 = Nöldeke, Beiträge, 22, 12; 46, 8 v. u. Das „Weben", „Feilen" und „Entlehnen" der Ḳawâfî (auch hier unmöglich *Reime*): Aǵ., XV, 147, 20—23.

2) Hud., 96, 1.

dieser Voraussetzung kann man Stellen wie z. B. folgenden Vers des Aᶜšâ richtig verstehen [1]):

ساق شعري لهم قافية وعليهم صار شعري دمدمة

d. h. «meine Dichtung treibt zu ihnen einen Spottspruch, und mein Gedicht wird ihnen zur Vernichtung». Hier und an vielen ähnlichen Stellen zeigt sich die ursprüngliche Bedeutung des alten Ausdrucks, als Spruch, der dem Feinde Verderben bereitet. Wenn er von feindlicher Seite kommt, muss er «abgewehrt (vertrieben) werden, wie der hurtige Knabe den Heuschreckenschwarm vertreibt»:

أذود القوافي عني ذيادا ذياد غلام جري جرادا [2])

Diese Bedeutung erweist sich als die ursprüngliche, wenn wir in Betracht ziehen, mit welchen Dingen die Ḳawâfî am häufigsten *verglichen* zu werden pflegen, die Beziehungen, in welche sie bei alten Dichtern, denen auch jüngere gerne nachahmen, gesetzt werden.

Die Ḳawâfî werden, und dies deutet vornehmlich auf Schmähsprüche, am liebsten mit gefährlichen Waffen und Wurfgeschossen verglichen [3]), die der Dichter wie Pfeile [4])

---

1) Ǵamhara, 6, 24.

2) Imrḳ., 11, 1. Wir geben der Lesart الجراد, Ḳâm., s. v. ذود, den Vorzug vor jener der Ahlwardt'schen Ausgabe: الجواد (LA., مرج, III, 189, ult.: جيادا). Das Gedicht kann übrigens kaum dem berühmten Imrḳ. zugeschrieben werden; Ḳâmûs (TA.), l. c., führt v. 1 von Imru' ul-Ḳejs b. Bekr an. Es fehlt im Dîwân ed. Slane, sowie auch in den Commentar-Redactionen des Baṭaljûsî (Kairo, 1308), und des Abû Sa'îd al-Sîrâfî (Hschr. LH). Eine Reminiscenz an den Ausdruck in v. 1 findet man bei Muslim b. al-Walîd, ed. de Goeje, 15, 23: ذاد القوافي عن حماها.

3) Am ausführlichsten und vollkommensten ist diese Vergleichung bei Lebîd, 39, 70—73, ausgesponnen.

4) Ḥam., 646, v. 4: سلّت سهامه الرجّ; vgl. Achṭal an Ǵerîr, Dîwân 168, 6: نصبت التي نبلك من بعيد; vgl. نضل VIII (ursprünglich: mit Pfeilen um die Wette schiessen), Ṭab., I, 1083, 9; 1084, 7. Ḥuṭ., 20, 18.

(vgl. Genes., 49, 24) und Wurfsteine[1]) schleudert (رَمَى)[2]). In einer Ueberlieferung reizt der Prophet den Ḥassân zum poetischen Angriff seiner Feinde mit den Worten an: «Dein Gedicht ist ihnen gefärhrlicher als das Treffen der Pfeile in finsterer Nacht» (oben, S. 31, Anm. 1)[3]). Der Hiǵâʾ-Dichter ist demnach auch شديد الرّجام باللسان وباليد, hart im Steinewerfen mit Zunge und Hand (Zuh., 3, 33). Denn den Felsblöcken gleicht das Hiǵâʾ-Wort[4]); «wenn es ins Rollen kommt, kann es keine Überlegung zurückhalten»,

1) Vgl. Farazd., 144, 9: قصيدةُ مِرْجَمِ, Ṭab., II, 108, 15: قصيدة رجوم; vgl. auch das häufige رجم بالغيب, Ǵamhara, 9, 6 v. u. S. auch Van Vloten's Abhandl. über الشيطان الرجيم (1891).

2) Muzarrid, Muf., 16, 61. Kâmil, 142, 2. Ǵerîr, Aǵ., XX, 171, 19: رميته بقافيـة الخ. Achṭal, 123, 11: رميته بكاملة (scil. بقافية) كاملة الاعراض. Ṭab., I, 1646, 7: باقٍ رسومها. رمى حسّان عبد الله ... ببيت. Daher رَمَى mit ب so viel wie «einer Sache beschuldigen» (Sûre 24, 6); die falsche Beschuldigung, die man gegen jemand *geschleudert* hat, kehrt auf den Verleumder zurück: لا يرمى رجل رجلا بالفسوق ولا يرميه بالكفر الّا ارتدّت عليه B. Adab, n°. 43. Man sagt auch: .. رمى عن, d. h. durch Spottgedichte den auf einen Stamm geschleuderten Spott abwehren, erwidern: وما زِلْتُ أَرْمِى عن ربيعة مَن رَمَى اليها بكلّ شرود الخ, Farazd., 226, 4; vgl. ibid. 32, 2: أرمى عنهم; dasselbe ist: ... ناضَلَ دون, z. B. Achṭ., 105, 4. Man vgl. auch den Gebrauch des synonymen قذف, schleudern (قذّاف der Wurfsteine schleudert, Nöldeke, Beiträge, 194, ult.), verleumden. Vom Hiǵâʾ: Muf., 16, 18. Farazd., 158, 2, gegen Ǵerîr: حَسِبْتَ قذافى الخ (wo von der Bedeutung: verleumden nicht die Rede sein kann); besonders: تقاذفوا بالشعر, Ṭab., I, 1401, 13.

3) Bei ähnlicher Gelegenheit sagt er von den Gedichten des Ibn Rawâḥa: لهى اسرع فيهم من نضح النبل, al-Tirmiḏî, II, 138.

4) Vgl. بقول كالجلاميد, Ḥassân, Dîwân, 35, ult. Kâmil, 141, 19,

قوافي كالسّلام اذا استمرّت[1] فليس يردّ مذهبها التظنّي

(Nâb., 29, 7); «eine Ḳâfija wie die scharfe Spitze eines Wurfsteines»,

وقافية مثل حدّ الرّدا ة لم تترك لمجيب مقالا

(Tamîm ibn Muḳbil, TA., ردى)[2]; «wie die Spitze einer Lanze (وقافية مثل حدّ السنان), bleibend, wenn der, welcher sie gesprochen, auch verschwindet» (Ḥam., 299, v. 3. ʿUbejd b. Mâwija al-Ṭâʾî[3])); «eine Ḳâfija, als ob in derselben Gift wäre» (d. h. als ob sie ein vergifteter Pfeil wäre)[4]); «niemand, den sie verwundet, kommt wieder auf: damit wende ich die Zunge der Leute von euch ab» (Ǵ., LA., نمى, XX, 218, oben), وقافية كأنّ السّمّ فيها وليس سليمها أبدًا بنامى

صرفتُ بها لسانَ القوم عنكم

«Sprüche, welche lodern wie die Flamme; wen der Dichter damit sticht, dessen Seele wird gedemüthigt»[5]). «Sie finden Eingang in die engsten Räume; selbst da, wohin eine

---

1) Vgl. Ḥassân, 58, 11, wo der erste Halbvers völlig gleichlautend; die ganze Kaṣîde ist nach ʿAjnî, IV, 563, richtig zu stellen.

2) LA., ردة, XVII, 385, hat für الرّداة die Lesart الرِّداه.

3) Der ganze Vers findet sich wörtlich im Dîwân der Chansâʾ (ed. Bejrût), 75, 3.

4) Muf. 34, 93: نبال ذات سمّ, Ṭab., II, 350, penult. LA., حجر: حجريّة خيضت بسمّ; vgl. Sîbaw., I, 204, 21. Auch Schwerter wurden vergiftet: Lebîd, 49, 6, Aǵ., XIX, 163, 18. سيفه المسموم. I. Hiśâm, 472, 10: ثمّ امر انّ رجلا حدّادا من عُمير بسيفه وشحذه له وسمّه. Kâmil, 677, ult.: الازارقة كان يعمل نصالا مسمومة; vgl. Mutan., II, 251 ult.: السلاح المسمّمة. Talmud babyl., Gittîn, 70a, über die Lanzen der Perser: אלונכי דפרסאי.

5) Ḥassân, I. Hiśâm, 234, 11, anders Dîwân, 58, 12.

Nähnadel nicht dringen kann, dringt ein solcher Spruch» [1]) (App. Ṭarafa, 8, 2) [2]).

Vgl. auch Huḏ., 72, 2; 120, 2, wo Ḳawâfî speciell von Schmähversen gebraucht wird. Dasselbe zeigen auch viele Stellen aus dem Dîwân des Ḥassân b. Ṯâbit:

9, 2: «Wir haben von den Maᶜadd Tag für Tag Bekämpfung, Spott und Schmach zu erleiden;

Aber wer uns schmäht, den richten wir mit Ḳawâfî», u. s. w.

27, penult: «Jeder Mensch benutzt einen Brandstempel [3]), den die Leute (als Eigenthumszeichen) erkennen; unsere Stempel sind auslaufende Ḳawâfî; drücken wir damit ein Brandmal auf, so verkennen es die Leute nicht» u. s. w.

35, 6, sagt er von den Schmähungen, die er gegen den ᶜÂbidî schleudert, sie seien «bleibende Ḳawâfî, welche die Rhapsoden in jedem Thale recitiren». Vgl. auch 66, 2 v. u.

Besonders zwei Eigenthümlichkeiten sind es eben, welche (wie in letzteren Beispielen) den brandmarkenden Ḳawâfî zugeeignet werden. Sie *verbreiten* sich in alle Welt [4]); in

---

1) Vgl. Achṭal, 105, 6: والقولُ يَنْفُذُ ما لا تَنْفُذُ الإبَرُ; vgl. fast wörtlich al-Ḳuṭâmî, LA., V, 58, ult.; Zuhejr, bei Dyroff, 30, 9, vergleicht den Tadel mit Ahlen (إبَر).

2) Ibn Raśîḳ, ʻUmda (ed. Tunis) 46, 9, führt den Vers von Ṭarafa an.

3) Vgl. Aġ. XII, 65, 6 v. u. Ḥuṭ. 88, 4, und Note z. St. Al-Mutalammis, Mucht., 32, 3: جعلتُ له فوق العرانين ميسما. Ḥam., 194, v. 2: للعِدَى أَسِمُ القصائد. Abû Temmâm, Dîwân (Bejrût, 1889), 443, 16 ff. Besonders die auf Familienverhältnisse bezügliche üble Rede drückt ein ميسم auf. Ibn Badrûn, 170, 4.

4) خروج بافواه الرّواة, Aġ., VII, 40, 23; XX, 171, 20. سيذهب غورا بعد إنجاد, ʻAbîd, Mucht., 99, 4. قافية شنعاء تشتهر, Zuhejr., 7, 7.

diesen Sinne haben sie oft die Epitheta ([1] مشهورة, ([2] شوارد, أوابد [3]). Die beiden letzten Wörter, neben welchen, so wie auch neben anderen Epithetis femin. gen.[4]), das Wort قافية bezw. der Plural desselben auch weggelassen wird, bedeuten in dieser Verbindung: Gedichte, welche in die weite Welt hinauslaufen (und Verbreitung finden), sowie das Thier, welches mit diesen Epithetis bezeichnet wird, seinen Zustand als Hausthier verlässt (نَفَرَتْ من الانس), in die Wildniss läuft, um als Wild unbehindert umherzuschweifen. Die Epitheta beziehen sich demnach auf die *Verbreitung* der Schmähsprüche[5]).

---

1) Vgl. Ḥassân, 63, 7: قد حان قول قصيدة مشهورة am Anfang eines Spottgedichtes.

2) Als Plur. auch شُرُد, Muslim b. al-Walîd, 8, 14. Also nicht, wie Schwarzlose Waffen der alten Araber, 111, übersetzt: „zerstreuter Vers“, und erklärt: „Verse, die dem betreffenden Dichter zugeschrieben werden, aber nicht in seinem Dîwân, sondern anderswo stehen“. Dies kann gelegentlich in der spätern Schulterminologie so gebraucht sein; aber شوارد wird ja von Gedichten gesagt zu einer Zeit, wo man von Dîwânen noch nichts wissen konnte. Das Wort wird in demselben Sinne auch zur Kennzeichung der Sprichwörter als weithin verbreitete angewandt, z. B. im Titel شوارد الامثال, Catal. Lugd. Batav., 2. Aufl., I, 220, oben.

3) قافية بأوابد, Muzarrid, Muf., 16, 58; vgl. auch Hommel, Actes du sixième Congrès des Orientalistes (Leide, 1885), II, I, 401, wo das Wort „seltsame“, Z. 10, nach Note 62 derselben Seite zu verändern ist. — In späteter Zeit wird أوابد auch von Melodien gebraucht, Aġ., V, 128, 6.

4) Z. B. مُحْكَمات, Nâb., 30, 3. Muslim b. al-Walîd, 15, 29. الباقيات القوارصا. al-Aʿšâ, Chiz. ad., I, 89, 3 (Hiġâʾ gegen ʿAlkama b. ʿUlâṯa). مُوبَدات Hud., 252, 19.

5) Merkwürdig ist, dass al-Nuwejrî, Nihâjat al-arab (Leidener Hschr. n° 2 b, 136 ff.), unter أوابد العرب die Institutionen, Gebräuche, Aberglauben etc. des Heidenthums versteht, wie z. B. die Baḥîra, Waṣîla, das Taʿšîr, Mejsir, die Azlâm, das Begraben der Töchter, u. s. w.: وكانت للعرب أوابد جعلوها

Dann sind die Ḳawâfî *unverwüstlich* und *nachbleibend;* selbst nach dem Tode des von ihnen Betroffenen üben sie noch ihre Wirkung[1]); darin sind sie dem Fluche gleich (oben, S. 29, Anm. 3). Das Attribut باقية (im Sing. oder Plur.), wo es ohne Nomen vom Schmähspruch gebraucht wird, ist wohl auf ein selbstverständliches قافية zu beziehen [2]). Mit diesem Festhaften der Schmähsprüche hängt es dann zusammen, dass sie, einmal ausgesprochen, nimmer rückgängig gemacht werden können. Selbst die Reue des Dichters kann daran nichts ändern [3]); ihre Wirkung ist durch das gesprochene Wort beschlossen. In dieser Anschauung [4]) liegt noch ein Ueberrest des ältesten Charakters der Hiǵâ'-Gedichte als Zaubersprüche.

بينهم أحكاما ونسكا وضلالة وعادة ومداواة ودليلا وتفاؤلا وطيرة. Dies bildet den Inhalt von II, ɪɪ, 2, seiner Encyklopädie. Ich habe diese — wie es scheint — völlig willkürliche Erklärung von Awâbid sonst nirgends gefunden; al-Abšîhî, der ungefähr ein Jahrhundert nach al-Nuwejrî schrieb, hat (ohne sein Vorbild zu nennen) seinem al-Mustaṭraf ein ähnliches Kapitel (das LIX.) einverleibt (ed. Kairo, 1275, II, 101 ff.), das er gleichfalls überschreibt: في اخبار العرب الجاهلية وأوابدهم, und mit den Worten beginnt: للعرب أوابد وعوائد كانوا يرونها فضلا وقد دل على بعضها القرآن الخ.

1) قواف لها من بعد هلكهم بقاء, Biśr, Muchtârât, 67, 1 (vgl. فاللوم يبقى والجبال تزول, Ḥassân, 125, 4, und die in Muh. Stud., I, 46 angeführten Stellen). Hingegen ist der Ruhm vergänglich, Zuhejr, 3, 42.

2) Zuhejr, 1, 51, und oben, S. 91, Anm. 4.

3) Vgl. al-Ḥuṭej'a, Einleit., 20, Anm. 6. Zuhejr, 8, 7: بأنّ الشّعر ليس لها مردّ.

4) Bei späteren Dichtern kehrt sie in ganz formelhafter Weise wieder. Boucher, 674, hat den Farazdaḳ, 226, 4, missverstanden, wenn er بكلّ شرود لا تُردّ übersetzt: „dont on ne peut repousser les traits“.

Nach dem Vorhergehenden dürfte es nicht als unwahrscheinlich gelten, dass Ḳâfija, Ḳawâfî in ihrer ursprünglichen Anwendung nicht Verse jeder Art, sondern speciell *Schmähsprüche* bedeuten und dass diese Ausdrücke zur alten Terminologie des Hiǵâʾ gehören. Allerdings wird eine *sichere* Bestimmung des Sprachgebrauchs erst dann zu erschliessen sein, wenn man auch die vielen noch unedirten Materialien altarabischer Poesie nach dieser Richtung wird durchmustern können. Fänden wir die allgemeine, unbeschränkte Anwendung dieser Benennung in Versen aus vorislâmischer Zeit [1]), so böten dieselben (wenn anders ihre Echtheit keinem Zweifel unterliegt) einen Beweis dafür, dass die Verallgemeinerung der Bedeutung des Terminus bereits zu jener Zeit Platz gegriffen habe, aus welcher die betreffenden Verse stammen. Die Entscheidung der Frage nach der *ursprünglichen* Bedeutung der Ḳâfija würde dadurch nicht beeinflusst werden.

Andererseits können wir noch an den guten Dichtern der mittlern Zeit die Beobachtung machen, dass, sie wenn auch die Verallgemeinerung des Gebrauches bei ihnen bereits durchgedrungen war, das Wort mit grosser Vorliebe auf Schmähgedichte anwenden [2]) und es in diesem Sinne mit Epithetis begleiten, welche demselben im Alterthume beigegeben zu werden pflegten. Wir möchten hier zwei Beispielen

---

1) Nöldeke hat mich z. B. auf Biśr b. Abî Châzim, Muchtârât, 67, 3, aufmerksam gemacht: امنّيها المَوَدّة فى القوافى (dort ist von Liebesgedichten die Rede); vgl. ibid., 75, 6.

2) Vgl. z. B. Farazd., 144, 11. „Würden sie die harten Kieselsteine treffen, تصّيح من حُذِّ القوافى صِلابُها“. „Die Stricke der Ḳ. sind fest geflochten gegen die Banû Fadauḳas (den Stamm des Achṭal)“, Ǵamhara, 169, v. 20. — Aǵ., XIV, 161, 4. Ḥam., 678, v. 1, u. a. m.

aus dem ungedruckten Dîwâu des Ḏû-l-rumma Raum geben.

1) 42, 26—29 [1]):

سَيأْتيكُمْ منّى ثَناءٌ ومِدْحَةٌ مُحَبَّرةٌ [2]) صَعْبٌ غَرِيضٌ قَرِيضُها
رِياضةُ مَلْجومٍ [3]) وكُلُّ قصيدةٍ وانْ صَعُبَتْ سَهْلٌ علَىَّ عَروضُها
وقافيةٍ مِثْلِ السِّنانِ نَطَقْتُها [4]) تَبِيدُ المَهارى وهى باقٍ مَضيضُها
وتَزْدادُ فى عَيْنِ الحبيبِ مَلاحةً ويَزْدادُ تَبْغيضا اليها بَغيضُها

«Es kommt zu euch von mir Lob- und Preisgesang, buntgewirkt, spröde, (aber dennoch ist) frisch seine Dichtungsart;

Die Zähmung eines am Zaum gehaltenen (Reitthieres) [5]) und jede Ḳaṣîde, ist sie noch so widersgänstig, leicht bändige ich sie, wenn sie störrig ist [6]).

---

1) Das Gedicht fehlt in *B* und so sind wir für die Heilung des schlechten Textes auf blosse Conjectur angewiesen.

2) Ms. مُحجَّرة. Ueber مُحبَّرة vgl. weiter: «Alte und neue Poesie».

3) Ms. ملحوح; allerdings ist in der von uns angenommenen Bedeutung لجم IV gebräuchlich. Zuhejr, Mu'all., v. 36; 'Ant., Mu'all., v. 60: مُلْجَم. Imrḳ., App., 4, 2.

4) Ms.: بطقها. Von Gedichten sehr oft: نَطَقَ, z. B. Ka'b b. Zuhejr. 'Iḳd, II, 25, 10: ثوابك عندى اليوم أن يُنْطَقَ الشعرُ. Zuh., 10, 33: مَنْطِق.

Von einem ungebildeten Städter aus dem Ḥiǵâz habe ich einmal das Wort *nuṭḳ* in der Bedeutung *Gedicht* anwenden gehört.

5) D. h. eines unbotmässigen Thieres, das immer im Zaum gehalten werden muss; vgl. Lebîd, 46, 12 b.

6) Das Gedicht wird mit einem störrigen Kamel (عروض oder صَعْب) verglichen, welches der geschickte Dichter bändigt und im Zaume hält, sodass es folgsam (ذَلول) wird. Man vgl. was der Huḏejlite Sahm b. Usâma von seinem Liebesgedicht auf Lejlâ sagt (Huḏ., 95, 16):

يُجَدّ بلَيْلَى كُلَّ عامٍ عروضُها ذلول لراوى الشعرِ والمتمثّل

Die Vergleichung des Gedichtes mit dem Kamel ist auch der für die Benennungen شوارد und أوابد leitende Gesichtspunkt. Vgl. auch Farazd., 221, 3: جامحات القصائد.

(Aber auch) gar manche Ḳâfija, der Lanzenspitze gleich [1]), habe ich gesprochen; die mahrischen Kamele (die man damit antreibt — ḥidâ' —) [2]) verschwinden, aber der ätzende Schmerz (den das Gedicht verursacht) bleibt;

Im Auge des Freundes gewinnt sie an Annehmlichkeit, und sie wird immer mehr ärgererregend für den, den sie ärgern will».

Hier ist die Ḳâfija als Schmähgedicht dem Lobgesang als Gegensatz gegenübergestellt.

---

1) Vgl. oben, S. 89. Aġ., X, 78, 19. Bei einem spätern Dichter: سنان القول, die Lanzenspitze der Rede; حسام القول, das Schwert der R., Aġ., XVII, 39, 5 v. u.; 40, 3. 'Adî b. Arṭât sagt zu 'Omar II., der die Dichter zurückweisen will: ان الشعراء ببابك واقوالهم باقية وسنانهم مسنونة, 'Iḳd, I, 154, 14.

2) Vgl. Muh. Stud., I, 47, 1, und Anm. Zuhejr, 7, 7: يُعَلِّلُ رُكْبانُ المطىّ بهم, von Spottversen; Farazd., 47, 13 (gegen Ġerîr): اذا خَرَجَتْ منّى تَرَى كُلَّ شاعِرٍ يَذِبُّ ويَسْتَحْدِى لها حينَ تُرْسَلُ, d. h. die Verse werden als حداء benutzt; keineswegs wie Boucher, 119, erklärt: tu vois tous les poëtes accablés se prosterner devant eux (als ob B. das Wort mit ساجد verwechselt hätte!). — Als Ḥidâ'-Verse begegnen nicht nur (wie z. B. Kâmil, 279, 11 ff.) einfältige Reġez-Gedichte (Aġ., XV, 6; XIX, 113, wo in beiden Fällen Ḥidâ'-Verse bei Chalifenreisen; Usd al-ġâba, I, 75, unten; der Kameltreiber des Propheten, Aġ., XXI, 86, 8), sondern gewerbsmässige Ḥâdî's (man nennt sie auch سائق, Zuhejr, 9, 13) verwenden auch Ḳaṣîden berühmter Dichter (Aġ., X, 128, unten: ein langes Gedicht des ältern Muraḳḳiś; vgl. auch Ṭab., II, 1738, 8. Aġ., XV, 154, 16; XVII, 43, 14). Bemerkenswerth ist der Sprachgebrauch: أَحْدُو قصيدةً, (Abû Du'ejb) Aġ., VI, 62, 11 (erklärt: أُغَنِّى). Vgl. Ḥuṭ., 8, 10. Dû-l-rumma setzt hier eine ähnliche Anwendung seiner Gedichte voraus als Beweis ihrer Berühmtheit und Volksthümlichkeit. Zur Charakteristik der gewöhnlichen Ḥidâ'-Verse dient übrigens ein im LA., جون, IV, 113; جون, V, 14; روى, XIX, 67; Chiz. ad., IV, 532, 5 v. u. angeführter anonymer Vers: «Hätte sie (die Thiere) Abû-l-ġûdî (oder A. ġûdî) angetrieben mit Reġez-Versen von hüpfendem Reimgang» (برجز مُسْحَنْفِرِ الرَّوِىّ); Schilderung des Ḥidâ', Kâmil, 502, 14.

2) In einem Spottgedicht gegen die B. Imru' ul-Ḳejs [1]), Dîwân, n⁰. 63:

فَأَصْبَحْتُ أَرْمِيكُمْ بِكُلِّ غَرِيبَةٍ
تُجِدُّ اللَّيَالِى عَارَهَا وَتَزِيدُهَا
قَوَافٍ كَشَامِ [2]) الوَجْهِ بَاقٍ حِبَارُهَا
اذا أُرْسِلَتْ لَمْ يُثْنَ [3]) يومًا [4]) شَرُودُهَا
يُوَافِى بِهَا الرُّكْبَانُ فِى كُلِّ مَوْسِمٍ [5])
وَيَحْلُو بِأَفْوَاهِ الرُّوَاةِ نَشِيدُهَا

«Ich schleudere gegen euch gar manches ausgezeichnete (Gedicht); die Schmach (die es euch bringt) wird durch die Zeit immerfort erneuert und vermehrt;

---

1) Der Stamm der B. Imru' ul-Ḳejs (Aġ., VII, 61, 15) und nicht der alte Kindite dieses Namens ist es, den Dû-l-rumma in seinem Dîwân sehr häufig verhöhnt. Herr Lammens hat in seiner Abhandlung über al-Achṭal (Journal asiatique, 1894, II, 115) irrigerweise den Mu'allaḳa-Dichter als den Gegenstand des Hiġâ' vorausgesetzt und einen Vers, in welchem der Dichter den *zeitgenössischen Mitgliedern des Stammes* (in alter Zeit hat sich Zuhejr, 6, mit ihnen beschäftigt) vorwirft, dass sie schlechte Muhammedaner seien, zum Erweise der These benutzt, Imrḳ. sei Christ gewesen. Dû-l-rumma wirft dem Stamme der Imru' ul-Ḳejs auch sonst ihre Schlaffheit in der Religion vor; auch von den Frauen sagt er, dass sie die Gebetszeiten vernachlässigen und dem Trunk ergeben seien (Dîwân, 64, 44. 45):

نساء بنى امرئ القيس اللواتى كَسَوْنَ وجوهَهم حُمَمًا وقارا
أَضَعْنَ مواقيت الصّلوات عَمْدًا وخَالَفْنَ المَشاعِلَ والجِرارا

Wären sie Christen gewesen, so hätte er den Vorwurf wohl nicht in dieser Weise formulirt. Wie ein Muhammedaner jener Zeit Christen zu verspotten pflegte, ersieht man aus Ǵamhara, 169, 5.

2) A: كسام; vgl. Muf., 16, 61.

3) Vgl. Farazd., 144, 10: قصائد لا تُثْنَى اذا هى أَصْعَدَتْ لحىّ; vgl. oben, S. 92.

4) A: اذا لم تبن يومًا وبان.

5) Das Spottgedicht ist: نزّالة بالمواسم, Farazd. gegen Zijâd, Ṭab., II, 108, 17; 'Abîd al-Râ'î gegen al-Nâbiġa al-Ǵa'dî, Ibn Rašîḳ, ed. Tunis, 66.

Ḳâfija's, die wie ein Mal auf dem Gesicht sind; ihre Spur ist bleibend. Sind sie losgelassen, so kann, was davon allenthalben in Umlauf ist, nicht mehr zurückgeleitet werden;

Die Reisigen bringen sie mit zu den Pilgerfahrten, und angenehm klingt ihre Recitation im Munde der Rhapsoden».

Bezeichnend sind schliesslich die Worte, die der gefürchtete Schmähdichter Ibn Mejjâda (zweite Hälfte der Umejjadenzeit) an seine Mutter richtet [1]):

اعْزَنْزِمِى مَيّادَ للقوافى * واسْتَسْمِعيهِنّ ولا تخافى *
سَتَجِدينَ ابْنَكِ ذا قِذافِ

«Sei stark, o Mejjâda, gegenüber den Ḳawâfî (d. h. den Schmähungen, in welchen deine Ehre angegriffen wird);

Höre dieselben ruhig an und fürchte nicht;

Du wirst in deinem Sohn jemanden finden, der auch schleudern [2]) (d. h. die Ehre der Mütter seiner Gegner beschimpfen) kann».

In allen diesen Beispielen, die man leicht vermehren könnte, erscheint die Anwendung des Ausdruckes قافية, plur. قواف, in seiner ursprünglichen Bedeutung. Und noch durch seine Anwendung im Vulgärarabischen schimmert der alte Sinn des Wortes durch. Wie mir Professor Martin Hartmann mittheilt, gebraucht man in Syrien häufig die Redensart: بلا قافية, «um die Auffassung einer Aeusserung seitens des Angeredeten in unfreundlichem Sinne auszuschliessen», also gleichsam: *ohne böse Absicht*, oder: *es ist nicht böse gemeint*.

1) Aġ., II, 89, 14.
2) Vgl. oben S. 88.

IX.

Für die ursprüngliche Bedeutung des Wortes Ḳâfija mitentscheidend wird wohl auch der etymologische Werth desselben sein. Die bei Freytag [1]) gesammelten Versuche orientalischer Etymologen, es von ḳafâ, *folgen*, abzuleiten, über welche bisher auch unsere Wissenschaft nicht hinausgekommen ist, sind allesammt unannehmbar, und schon deshalb zu beseitigen, weil sie ausnahmslos auf die falsche Voraussetzung gegründet sind, dass Ḳâfija in erster Linie den Reimbuchstaben, die Reimsilbe, und im besten Falle den Versfuss bedeute, der auf den Reimbuchstaben ausgeht. Wir haben sehen können, dass Ḳâfija — ob man uns nun in der Beschränkung des Wortes auf Schmähgedichte beistimme oder widerspreche — im alten Sprachgebrauch jedenfalls mindestens die ganze Verszeile oder, was viel wahrscheinlicher, einen ganzen, wenn auch mehrzeiligen Dichterspruch bezeichnet. Für *Verszeile* hat man schon sehr früh den Namen بَيْت [2]), der wohl im Zusammenhange steht mit jenem Sprachgebrauch, dass man das «Dichten» mit dem Ausdruck «*ein Gedicht bauen*» bezeichnet [3]). Zumal für den *Reim* haben die Araber bereits in alter Zeit den an die technische Anwendung des Verbums

---

1) Darstellung der arab. Verskunst, 296; vgl. TA., X, 301.

2) Al-Muzarrid, Muf., 16, 61. Ḥassân, 58, 13: بنيت عليك ابياتا صلابا; vgl. einen von Ḥassân citirten (im Dîwân fehlenden) Vers in De Sacy's Ḥarîrî-Commentar (aus al-Šerîšî), 2. Ausg., 6, ult.

3) 'Iḳd, III, 143, 14: انّما الشعر بناء يبتنيه المبتنون. LA., عوص, VIII, 325, unten, anonym:

وأَبْنى من الشعر شعرا عويصا يُنَسّى الرُّواةَ الذى قد رووا

Vgl. Abû-'l-'Alâ', Saḳṭ al-zand, I, 121, ult.: بُناة الشِّعْر.

رَوَى [1]) anknüpfenden Namen رَوِيّ [2]), und noch Abûl-l-Aswad macht einen scharfen Unterschied zwischen dem *rawî* und der *ḳâfija;* jenes ist ein einzelner, besonderer Theil der Ḳâfija, deren Theile (Füsse) ohne Schlaffheit stramm aneinandergefügt sind, wie das feste Ineinandergreifen der Ringe eines von Künstlerhand gefertigten Ringelpanzers [3]).

Die in Folgendem vorzuschlagende Erklärung des fraglichen Wortes wird uns im Verein mit den oben angeführten Stellen zeigen, dass die Bedeutung *Reim* den Begriffskreis des Wortes Ḳâfija erst in späterer Zeit erweitert hat und dass sie mit dem unmittelbarn Sinn desselben in gar keinem Zusammenhange steht.

Unter den mannigfachen Bezeichnungen für Schmäh-

---

1) Es scheint, dass man dies Wort in alter Zeit auch vom Recitiren *eigener* Gedichte gebrauchte, z. B. noch al-Mutawakkil al-Lejṯî (Zeitgenosse des Mu'âwija I.):

على انّنى لم ارم فى الشّعر مُسْلِمًا ولم اهج الّا مَنْ رَوَى وهجانى

„... Ich sage ein Hiğâ' nur gegen den, der spottende Gedichte gegen mich dichtet„ (Aġ., XI, 42, 5). Damit können nur eigene Producte des feindlichen Dichters gemeint sein. Demgemäss ist روى V (تَرَوَّى) so viel wie „Verse vom Verfasser übernehmen, damit man sie dann weiter überliefern könne„. كنت اختلف الى كثيّر أتروّى شعره, Aġ., VIII, 36, 4. Aber auch die Bedeutung „*anderer* Dichter Verse recitiren„ ist alt, Aġ., XXI, 22, 17; 24, 24; in diesem Sinne ist روى der Gegensatz von قال الشعر. Vgl. Farazd., 222, 2: وراوٍ علىّ فهل تروى الشعر قال نَعَم وأقوله, Aġ., IX, 80, 13: الشّعر ما انا قلته.

2) Nâb., 30, 8. Ḥassân, 102, 8 (vielleicht dem Nâb. nachgeahmt; vgl. Derenbourg, Journ. asiat., 1868, II, 266).

3) LA., وتر, VII, 137 (TA., s. v.), Abû-l-Aswad:

وقافيةٍ حذّاءَ سَهْلٍ رويُّها كسَرْدِ الصَّناع ليس فيها تواتُرُ

Aġ., XI, 120, 18: بقافيةٍ und der zweite Hvs. mit völlig anderm Text.

sprüche finden wir auch solche, in welchen die Wirkung derselben figürlich auf den Körper des Geschmähten bezogen wird. Einige dieser Beziehungen (besonders das Brandmal) sind uns bereits in den bisher vorgeführten Dichterstellen begegnet. Es giebt deren aber noch viele andere, von welchen wir beispielsweise einige hier zusammenstellen.

Das Hiǵâʾ wird mit der *Halskette* verglichen, die der vom Spott Getroffene nicht verbergen kann, die ihn vielmehr vor aller Welt kennzeichnet [1]). Darauf bezieht sich wohl auch der Spruch des ʿAḳîl b. ʿUllafa, dass er nur kurze Spottgedichte verfasse, weil — nach einem Sprichwort — es genüge, wenn ein Halsband so gross ist, dass es den Hals umfassen kann [2]). Ḥassân liebt es, das Hiǵâʾ als Stechen (همز) zu bezeichnen (vgl. Sûre 68, 11; 104, 1) [3]); einmal vergleicht er es sogar mit der durch die Krallen des Löwen verursachten Verwundung, die das Thier bei der Vertheidigung des angegriffenen Lagers

---

1) Aġ., X, 171, 27: لأُطوّقنّك طوقا لا يبلى; ibid, 30: قلدتُ عاصما مطوّقة يجزى بها فى المواسم; Ḥâriṯa b. Badr, Aġ., XXI, 24, ult.: اقلّدك .... قوافى من باقى الكلام المشهّر; vgl. al-Farazd., Aġ., XIX, 49, ult.: قلائد مثل اطواق لحمام; Schmach als Halskette aufgefasst, Aġ., XVI, 140, 7, u.: وقلّدت بنى كنانة قلادة العار; vgl. Ḥam., 127, vs. 1. Dahin gehören auch die „Halsketten der Bauzaʿ", sprichwörtlich für Schmach und Schande, woraus das *taṣḥîf* قَوَّزَع entstanden ist (LA., قزع, X, 145), das man als Appellativ in der Bedeutung الفضائح erklärt hat; vgl. darüber Ausführliches in Chiz. ad. IV, 561 ff. Aber auch von rühmenden Versen wird قلّد gebraucht, z. B. Chiz., ib., 385, 4 = Ǵamhara, 13, 11: قلّدتُك الشِّعْرَ.

2) ʿIḳd, I, 215, ult. I. Ḳutejba, ed. Rittershausen, 18, 3 = Nöldeke, Beitr., 20

3) Vgl. B. Adab, n°. 49.



seiner Jungen dem Angreifer zufügt[1]). Der Hudejlite Abû Ṣachr bedroht seinen Feind mit Hiǵâ' in den Worten: «Meine Nägel werden dich erreichen (ich werde dich zerkratzen), und meine Feile (Zunge)[2]) wird dich schaben»[3]); und in demselben Sinne ist es wohl gemeint, wenn al-Chansâ' ihren verstorbenen Bruder Ṣachr damit rühmt, dass er als Waffen «Zähne und Krallen» besessen habe[4]). Dahin gehört auch سَبَعَ, beissen[5]) (wie ein Raubthier), welches Wort in der syrischen Wüste noch heute so viel wie *fluchen* (لعن) bedeutet[6]) sowie auch عَضَّ[7]), نَهَشَ[8]), in ihrer Anwendung auf Schmähgedichte; ferner قَرَصَ, kneipen, zwicken; man gebraucht auch das Wort قوارص als Epitheton von Spottreden[9]). Als vernichtenden *Schlag* bezeichnet den Schmähspruch die Benennung قارعة[10]); auch قَذَعَ, mit dem Knüttel schlagen, wird in

1) I. Hišâm, 235, 11: بقافية تَهزّنّك ; Dîwân, 58, 15: كهمزة ضيغم يحمى عرينا. Die erstere Stelle scheint eine Variante von vs. 6 des letztern Gedichtes zu sein. 2) Vgl. Note zu Ḥuṭ., 26, 3.

3) Hud., 252, 21; dass Verse gemeint sind, folgt aus vs. 19: مُعْبَدات.

4) Dîwân al-Chansâ', ed. Bejrût, 26, 1.

5) Vgl. ZDMG., XXX, 584.

6) S. die Mittheilungen Wetzstein's in «Sprachliches aus den Zeltlagern der syrischen Wüste», 113 des Separatabdr. ZDMG., XXII, 178.

7) Aǵ., XXI, 84, 6: قد عضّه بهجاءه; vgl. عضوض, Acht., 290, 4.

8) Aǵ., VII, 40, 9; al-Aṣma'î sagt von Ǵerîr: كان ينهشه ثلاثة واربعون شاعرا, es bissen (oder stachen) ihn drei und vierzig Dichter.

9) Al-A'šâ, oben 91, A. 4. Al-Farazdaḳ, ed. Boucher, 60, 6: قوارص تأتيني. LA., VIII, 337, unten. Im Lehrgedicht des 'Abd Ḳejs b. Chufâf al-Burǵumî (bei 'Ajnî, II, 203, 7):

واذا أتتك من العدوّ قوارص فاقرص كذاك ولا تقل لم افعل

10) Ǵerîr, Aǵ., VII, 40, 22: رميته بقارعة انفذها تقطر الدما ; vgl. Nâb., 5, 40: كانت مقالتهم قرعا على الكبد. Hud., 252, 20: تقرع مروتى.

verschiedenen Derivaten als Bezeichnung für Hiǵâʾ angewandt [1]). Stärker noch ist die Vergleichung desselben mit der Castration [2]), oder dem Aufschlitzen des Bauches; letzteres, indem man die Spottverse بواقر nennt [3]). In dieser Reihe ist auch zu erwähnen, dass einer der gebräuchlichsten Termini dieser Gruppe, لَحَا, ursprünglich das Entfernen der Rinde vom Baumstamme bedeutet; auf den Gegenstand der Schmähung angewandt, also ungefähr so viel besagen will, wie: *schälen*, *schinden* [4]). Al-Ḥaǵǵâǵ droht in seiner berühmten ʿirâḳischen Antrittsrede den Kûfensern, dass er sie abschälen werde, gleichwie man Holz abschält [5]). Die Bedeutung von سَبَّ ist ursprünglich so viel wie «jemanden in den Steiss stossen» (طَعَنَهُ فى السَّبَّة, TA., I, 292. LA., I, 440), und dem entspricht auch die Drohung des Ǵerîr: «Ich

---

1) مَنْطِقٌ قانِعٌ, al-Aʿśâ, Ǵamhara, 6, ult. مَنْطِق قَذِعٌ, Zuh., 10, 33. قاذعونى, Nâb., 30, 4. Ḍamra, Abû Zejd, Nawâdir, 54, 3; Zejd al-chejl, ibid., 80, 12. المُقْذِع من القول, Aġ., II, 55, penult. فشتموه وأقْذَعوه, Ṭab., III, 234, 13. أن يقذفوا بالقَذْع عِرضَك, Ṭarafa, 4, 74. قَذَعٌ, Zuh., 1, 62. مَقْذَع, Hud., 65, 9; مُقاذَعَة, ibid., 72, 1.

2) LA., حلق, XI, 351:

خَصَيْتُك يا ابن حمزة بالقوافى   كما يُخْصَى من الحَلَق الحمار

Ḥalaḳ ist eine bei Thieren vorkommende Krankheit, welche nur durch Castration beseitigt werden kann; vgl. خصيت مجاشعا, Ǵerîr, Chiz. ad, 448, 10.

3) Zuh., 7, 6; vgl. Ṭab., II, 1720, 3: فاذا قدمتَ على امير المؤمنين فابْقر بطنه, wenn du vor den Herrscher trittst, so schlitze ihm (dem Naṣr) den Bauch auf (d. h. klage ihn an, verunglimpfe ihn).

4) Vgl. al-Aʿlam, Landberg, Primeurs arabes, 167, 7.

5) Ṭab., II, 865, 2: لألحُوَنَّكم لَحْوَ العُود.



werde ihrem Hintern Worte versetzen, deren Brandmal bleiben wird, so lange Tag und Nacht währen» [1]).

Als Gegenstände der durch die Schmähung verursachten Verwundung werden auch besonders verschiedene Theile des Kopfes bezeichnet. Man sagt z. B.: قَحَفَهُ (oder رماه بأقحاف رأسه), «er hat ihm die Hirnschale zerschmettert», um auszudrücken, dass man jemandem Beschuldigungen «an den Kopf geschleudert», gegen die es gar keine Vertheidigung und Abwehr geben kann [2]). Speciell zu unserm Gegenstand gehören: دَمَغَ, vom dichterischen Angriff (Ag., XVII, 40, 2) [3]); ferner: ضربوك أُمّ الرأس (Kâmil, 275, 12). In dieselbe Reihe [4]) stellen wir nun auch das Wort قفا I, II, *schmähen* [5]), wovon قِفْيَة, Schmähung, Beschimpfung und das hier besonders in Betracht kom-

---

1) Ag., XX, 170, 12: لاحملنّ الى أعجازهنّ كلاما يبقى ميسمه ما بقى الليل والنّهار.

2) Die Wbb. s. v. قحف. Mejd., I, 252. 'Ikd, I, 836 (رمْىُ الرجل غيرَه بالمُعضِلات).

3) Farazd., 124, 6: بدامغة يوهى العِظامَ أميمُها.

4) Eine sehr reichhaltige Synonymik findet man im باب الثّلب والطعن von al-Hamadânî's Kitâb al-alfâz al-kitâbijja (Bejrût, 1885), 20 ff. (im Index ist قفا nachzutragen); aus derselben liessen sich noch einige die obigen Nachweise ergänzende Daten auswählen.

5) Ibn al-Sikkît, Alfâz, 221: ويقال قفاه بأمر عظيم اذا قذفه يَقْفُوهُ قَفْوًا. Ṭab., I, 1739, 15, sagen die Kinditen: لا نَقفو امّنا ولا ننتفى من أبينا. In der II. Conj.: Ḥadîṯ bei Ṭab., III, 2416, 4: ومن قفّى مؤمنا يريد شينه حبسه الله على جسر جهنّم حتّى خرج ممّا قال.

mende القافية als Bezeichnung der Schmähsprüche, d. h. *Sprüche, welche den Hinterkopf* (القفا) *treffen* oder *verwunden.* Dass eine solche Benennung des Schmähgedichtes dem Ideengang des Arabers thatsächlich entspricht, kann durch die Mittheilung des Aṣmaʿî belegt werden, nach welcher ein Beduine, der einen Stamm geschmäht hatte, davon in folgenden Worten Mittheilung machte: «Jener ist ein Stamm, dessen *Hinterhäupter durch Spottverse geschunden* und dessen Häute mit Schmach gegerbt worden sind» [1]). Vielleicht darf dabei erwähnt werden, dass man besonders den Hinterkopf als Sitz feindseliger Gedanken betrachtet (Tebrîzî, Ḥam., 629, vs. 2). Man sagt: إنّ في قفاه لغدرة (al-Mejdânî, II, 30, 16) [2]), wenn dabei nicht eher an eine *pars pro toto* zu denken ist [3]). Jedoch ist unsre Erklärung des Wortes Ḳâfija von dieser speciellen Beziehung ganz unabhängig.

Von der ursprünglichen Bedeutung «*den Hinterkopf verwundendes Gedicht*» ausgehend, hat sich dann durch fortschreitende Verallgemeinerung der Begriffskreis der Ḳâfija zu der allgemeinen Bedeutung «*Gedicht*» erweitert,

---

1) Durrat al-ġawwâṣ, ed. Thorbecke, 56, penult. Muḥâḍarât al-udabâ', I, 241. ʿIḳd, II, 109, unten: اولائك قوم قد سُلِخَت اقفاؤهم بالهجاء.

2) Aus b. Ḥaǵar, ed. Geyer, 44, 2: الشّيطان قصّع في قفاها, der Satan sitzt ihr im Nacken; vgl. Ḥadîṯ: يَعْقِد الشيطان على قافية احدكم ثلاث عُقَد. Nach der spätern Vorstellung sitzt der Śejṭân عند نغض الكتف oder غضروف الكتف beim Gelenksknorpel des Schulterblattes, Dam., s. v. كركى, II, 324, unten; an dieser Stelle befand sich auch das Prophetenzeichen des Muhammed, Ṭab., I, 1125, 13.

3) Vgl. Aǵ., II, 99, 15: قفا امّ رمّاح اذا استقت دفرا, wo gleichfalls nicht gerade dieser bestimmte Theil des Hauptes gemeint ist.

in späterer Zeit aber wieder, durch missverständliche Ableitung, auf die ganz unrichtige Bedeutung «*Reim*» beschränkt, in welcher das Wort in der Literatur der Poetik haften geblieben ist. — Jedoch neben der speciellen Benennung (*ḳâfija*, *ḳawâfî*) werden die Hiǵâ'-Gedichte auch mit allgemeineren, auf Gedichte jeder Art anwendbaren Worten bezeichnet, wie *ḳaṣîda*, *ḳaṣâ'id* [1]), *śi'r* [2]) *kalimât* [3]), *lisân* [4]), sehr oft *ḳaul* u. a. m.

---

1) Hud., 97, 17. Ḥassân, 63, 7, als Einleitung zu einem Spottgedicht: قد حان قول قصيدة مشهورة. 'Ant., 9, 5. Hud., 162, 1: قصائد. Chaffâf, Aġ., XVI, 142, 13. Baśâma b. Ḥazn, Ḥam., 194, vs. 2. 'Abîd al-Râ'î gegen al-Nâbiga al-Ǵa'dî, bei Ibn Raśîḳ, ed. Tunis, 66: فانّى زعيم ان اقول قصيدة مبيّنة كالنقب الخ. Ibn Aḥmar, LA., زبر, V, 405, oben: وإن قال عاوٍ (Chiz. ad., IV, 379, 22: غاو) من معدّ قصيدة بها جَرَب الخ. Ibn Abî 'Ujejna, Aġ., XVIII, 28, 1: «seine Seiten sind umgürtet worden mit den Ruthen der Ḳaṣâ'id», d. h. er ist mit Spottgedichten gegeisselt worden.

2) Ḥam, 646, vs. 4. Zuh., 8, 7; vielleicht auch 'Alḳ., 3, 1.

3) Zuh., 1, 49.

4) Note zu Ḥuṭ., 24, 3.

EXCURSE UND ANMERKUNGEN.

I.

SEJṬÂN VOR DEM ISLÂM. — ǴINN ALS EIGENNAME.

(Zu S. 7.)

Dass *Śejṭân* in der Ǵâhilijja auch als Personenname angewandt wurde, haben wir bereits früher (ZDMG., XLV, 685, Anm.) nachgewiesen. Hier mögen den dort zusammengestellten Beispielen noch einige Nachträge hinzugefügt werden. ʿÂhân b. al-Śejṭân, Ibn Durejd, 240, 4; Śarâḥîl b. al-Śejṭân, ibid., 243, 3. Auch unter den Ahnen des ʿÂmir b. ʿAbd al-Ḳejs findet man einen Śejṭân, Usd al-ġâba, III, 88, 3. Nicht als Eigenname, sondern als appellativische Bezeichnung, bei Aus, ed. Geyer, 44, 2; al-Muzarrid, Muf., 16, 68; als Epitheton eines schönen Mannes, Ibn al-Kelbî bei Usd-al-ġâba, 343, 20. Auch *Ǵinn* kommt als Eigenname in einer alten genealogischen Reihe vor (sofern die Lesart richtig und nicht etwa حُنّ — auch dies ist übrigens Dämonenname, Aġ., XXI, 207 — zu lesen ist; vgl. بنو حُنّ, Nâb., 13, 1), Aġ., XIX, 112, 19: الاحبّ بن جنّ بن ربيعة بن حزام النخ. Ueber عبد الجنّ s. Nöldeke, ZDMG., XLI, 725, 1; ein vorislâmischer Dichter heisst: عمرو بن عبد الجنّ, Fraenkel, WZKM., IV, 336.

Auch noch im Islâm wird das Wort Śejṭân nicht nur zur Bezeichnung des Aequivalentes für den biblischen Sâṭân, also des *Iblîs*, oder vorzugsweise *al-Śejṭân* genannten Wesens gebraucht, sondern ganz gleichbedeutend mit dem Ausdrucke *Ǵinn* angewandt. Daher kommt es, dass neben dem jüdisch-chrislichen Śejṭân auch noch die Vorstellung der Pluralität von Śejṭânen (*al-śajâṭîn*) einhergeht, welche mit den Ǵinnen identisch oder ihnen ihrer Wirksamkeit nach völlig

verwandte Wesen sind; so z. B. im Ḳorân, 6, 70; 23, 99; 38, 36. Auch in Gebeten wird zuweilen die Vielheit der Satane (d. h. Ǵinnen) vorausgesetzt; man sucht Schutz vor *jedem* Śejṭân (nicht vor *dem* Śejṭân) (z. B. oben, S. 68, A, 3).

So finden wir denn auch in den hier benutzten Nachrichten oft Śejṭâne erwähnt, wo Wesen gemeint sind, die gewöhnlich als Ǵinnen bezeichnet zu werden pflegen.

II.

DIE ǴINNEN IM ISLÂM.

(Zu S. 4.)

Der Islâm betrachtete den Ǵinnen-Glauben der Araber nicht als solches Element der Weltanschauung, welches die neue Religion von vornherein hätte ablehnen müssen. Er traf ja in der volksthümlichen Gestaltung jener Religionen, die ihm als Quelle dienten, solche Vorstellungen reichlich an. So wurden denn dieselben auch dem Islâm einverleibt, und zu ihren Trägern jene Wesen gemacht, welche die heidnischen Araber Ǵinnen nannten. Muhammed setzt an zahlreichen Stellen des Ḳorân die Existenz derselben voraus [1]) — er protestirt nur dagegen, sie, nach Art der Heiden, für göttliche Wesen zu halten (6, 100) —, und auch im Ḥadîṯ [2]) wird ihr Dasein als *feststehende* Gewissheit dargestellt. Ihre Verbindung mit den Menschen [3]) wird in einer dem Muhammed zugeschriebenen — im Grunde aus der Weiterbildung von Sûre 37, 8; 72, 9, entstandenen — Belehrung bedingungslos vorausgesetzt. Muhammed selbst anerkennt, dass Musejlima durch einen Dämon inspirirt werde [4]) und niemand zweifelte daran, dass der falsche Prophet al-Aswad al-ʿAnsî sein Wissen von dem ihn begleitenden *Śejṭân* habe [5]). Die Beeinflussung der Wahrsager (كُهّان) durch solche Zu-

1) Sprenger (Leben und Lehre des Moḥammad, II, 239—251) hat die verschiedenen Momente der Ǵinnenlehre Muhammed's hervortreten lassen.

2) Besonders B. Bad' al-chalḳ, n°. 11—13.

3) Ein Zauberer zur Zeit der Ḥaǵǵâǵ führte den Beinamen: صديق ابليس, Jâḳ., IV, 885, 5.

4) Ṭab., I, 1948, 1. Wenigstens finden es die alten Muhammedaner nicht anstössig, dem Muhammed eine solche Voraussetzung zuzumuthen.

5) شيطانه الذى معه, ibid., 1864, 16.

flüsterungen (vgl. Ḳorân, 6, 112. 121; 34, 13) wird als der Erklärungsgrund der Erscheinung anerkannt, dass die Vorhersagungen dieser — noch lange nach dem Erscheinen des Islâm unter den Arabern wirkenden — Leute [1]) nicht selten eintreffen. Einige Menschen befragten den Propheten wegen der Kâhine. Da sagte er: «Sie taugen nichts». Die Leute jedoch entgegneten: «Aber sie sagen ja doch Dinge voraus, die sich bewahrheiten». Darauf antwortete der Prophet: «Dies wahre Wort schnappt der Ǵinn [2]) auf und knurrt es in das Ohr seines Freundes, gleichwie die Henne [3]) gluckt; dies vermengen sie dann mit mehr als hundert Lügen» [4]).

So wurde denn der Glaube an die Existenz und Wirksamkeit dieser Wesen ein integrirender Bestandtheil der Weltanschauung des orthodoxen Islâm [5]); selbst die Mu'taziliten bilden Thorien aus, welche

---

1) Muhammed. Studien, II, 283.

2) In den Parallelstellen B. Bad' al-chalk, n°. 6. 10: die Satane (الشّياطين).

3) Für الدجاجة ist die Variante الزجاجة (das Glas oder Glasgefäss) zu verzeichnen. Der Voraussetzung dieser Lesart entspricht die in Bad' al-chalk, n°. 10, mitgetheilte Version dieses Spruches: فتقرّها فى اذن الكاهن كما تُقَرّ القارورة; vgl. Kast., X, 541. Das Ḥadîṯ kommt noch B. Adab, n°. 115, Ṭibb, n°. 46, vor, mit folgender Lesart: فيقرّها فى اذن وليّه [قرّ الدجاجة]; die eingeklammerten Worte nur in der Adab-Stelle.

4) B. Tauḥîd, n°. 58: قالت عائشة رضها سأل اناس رسول الله صلعم عن الكهّان فقال انّهم ليسوا بشىء فقالوا يا رسول الله فانّهم يحدّثون بالشىء يكون حقّا، قال (قالت .l) فقال النبىّ صلعم تلك الكلمة من الحقّ يختطفها الجنّى فيقرقرها فى اذن وليّه كقرقرة الدجاجة فيخلطون فيه اكثر من مائة كذبة; vgl. al-Bejḍâwî, II, 61, 21, zu Sûre 26, 22. 23.

5) Al-Sujûṭî citirt in der Einleitung zu seiner Schrift: لقط المرجان فى احكام الجانّ (LH) folgenden Ausspruch des ḥanbalitischen Theologen Taḳî al-dîn Ibn Tejmijja: لم يخالف احد من طوائف المسلمين فى وجود الجنّ وكذلك جمهور الكفّار لانّ وجود الجنّ تواتر به اخبار

die Realität der Ǵinnen zur Voraussetzung haben. Es ging nicht an, dieselbe zu leugnen; galt ja die Mission Muhammed's neben den Menschen auch den Ǵinnen. Die Listen der «Genossen» enthalten auch aus ihrem Kreise Individuen, welche mit dem Propheten persönlichen Umgang hatten [1]). Ganz ernste Theologen entwerfen sogar eine genaue Statistik der Ǵinnen und der ihnen verwandten Wesen [2]), und die Casuisten gingen so weit, in der scharfsinnigsten Weise über alle religionsgesetzlichen Consequenzen zu forschen, welche durch die Anerkennung der Existenz von Ǵinnen, rechtgläubigen und ungläubigen, bedingt sind; so ist es namentlich eine der häufigsten Fragen, welche eherechtlichen und rituellen Folgen die Heirath zwischen Menschen und Ǵinnen nach sich ziehe (مناكحة الجنّ) u. a. m. [3]).

Nur die Anhänger der philosophischen und allegoristischen Richtungen [4]), sowie — nach al-Mas'ûdî — alle jene Leute der Speculation und Forschung, welche auf Vernunft und Untersuchung begründete Schlüsse anwenden [5]), haben Muth gezeigt, entgegen dem Wortlaute einer Menge von Ḥadîṯen und dem Consensus (*iǵmâ'*) der gläubigen Gasammtheit, die Existenz der Ǵinnen und den damit verknüpften Volksglauben in das Reich der Fabel zu verweisen. Aber auch sie finden wir nicht allesammt unter den entschiedenen Ǵinnen-Leugnern. Der bedeutendste arabische Dolmetsch des Aristoteles, al-Fârâbî, gesteht den Theologen die Realität der Ǵinnen zu und benügt sich, über die Mahnungen seines philosophischen Gewissens mit einer fragwürdigen, nicht wenig geschraubten Definition hinwegzukommen [6]). Sein Zeitgenosse al-Mas'ûdî führt die Ǵinnen-Erscheinungen und die

---

الانبياء تواترًا معلومًا بالاضطرار يعرفه الخاصّة والعامّة ولم ينكر الجنّ الّا شرذمة قليلة من جهّال الفلاسفة.

1) Usd al-ǵâba, II, 353: Śamhaǵ al-Ǵinnî; IV, 95: 'Amr al-Ginnî. Mîzân al-i'tidâl, II, 398: Hâma b. Luhejm b. Lâḳîs b. Iblîs.

2) Das ganze Material bei al-Ḳasṭallânî, V, 338—341.

3) Diese Fragen sind behandelt in den Fatâwî al-ḥadîṯijja von Ibn Ḥaǵar al-Hejṯamî (Kairo, 1307), 12. 49—54. 92—93. 171.

4) Al-Ḳasṭallânî, l. c., 338: فلا عبرة بانكار الفلاسفة والباطنيّة وغيرهم ذلك.

5) Murûǵ, III, 322, 2.

6) Philosophische Abhandlungen, ed. Dieterici, 84, 19 ff.

als bezeugt geltende subjective Erfahrung mit Hawâtif-Rufen (*bath ḳôl*) auf psycho-pathologische Vorgänge zurück [1]). Erst Ibn Sînâ (Avicenna) betritt die Bahn der Entschiedenheit. Er giebt eine Verbaldefinition dessen, was man unter *ǵinn* versteht und setzt dann hinzu: «Dies ist die Erklärung des Namens, womit aber nicht gesagt sein soll, dass diesem Namen etwas objectiv Reales entspreche: (مع قطع النظر عن انطباقه على حقيقة خارجيّة). Die Definition hat nichts mit der Frage der Wesenhaftigkeit zu thun» [2]).

In den muhammedanischen Vorstellungen von den Ǵinnen sind ausser den Anschauungen der jüdisch-christlichen Dämonenlehre vorzugsweise auch heidnisch-arabische Ideen verarbeitet. Andererseits haben sich im Islâm neben den erwähnten Elementen auch noch neue fabelhafte und abergläubische Anschauungen selbständig herausgebildet, von denen wir nicht wissen können, ob dieselben an Vorstellungen angelehnt sind, welche bereits im arabischen Heidenthum vorhanden waren. Was die Religion aus den heidnischen Fabeln beibehalten oder unabhängig von denselben selbständig geschaffen hat, hat zum grossen Theil in Ḥadîṯen verschiedener Güte Platz gefunden. In einem bei al-Buchârî gebuchten Spruch ist von der speciellen Nahrung der Ǵinnen die Rede [3]); der Šejṭân beschnüffelt und beleckt Alles (حسّاس لحّاس) [4]), benutzt beim Essen und Trinken die linke Hand und verzehrt mit Vorliebe Abfälle und Speisereste [5]). In einem volksthümlichen Bericht werden Bohnen und verwesende Knochen als besondere Ǵinnen-Speise bezeichnet [6]). Träume (حُلُم, im Gegensatze zu رؤيا) sind Gaukelspiel des Šejṭân (تلعّب الشيطان [7]).

---

1) Murûǵ, III, 324.

2) Angedeutet bei Fachr al-dîn al-Râzî, der, Mafâtîḥ, VIII, 313—319, die Frage weitläufig behandelt und die Meinung des Ibn Sînâ aus dessen رسالة في حدود الاشياء citirt. Letztere Stelle ist ausführlich mitgetheilt in den Kullijjât des Abû-l-baḳâ', 144.

3) العَظْم والرَوْثة, B. Manâḳib al-anṣâr, n°. 32.

4) Al-Tirmiḏî, I, 341.

5) Ibid, 332. 333. Vgl. Aǵ., XI, 109, 17, ein Stück Speise auf der Erde liegen lassen heisst: es für den Satan liegen lassen.

6) Muḥâḍarât al-udabâ', II, 371.

7) Muslim, IV, 80. Al-Muwaṭṭa', IV, 181.

Auch das Gähnen soll besonders durch den Šejṭân verursacht werden; das Lachen desselben wird in den Gähnlauten der Menschen hörbar [1]). Anderes findet sich in Traditionssprüchen von minderer Autorität. In der Mitte der Strassen und öffentlichen Plätze ist der Betplatz der «Verborgenen» (Ǵinnen) [2]); darum möge man sich hüten, an solchen Orten seine Nothdurft zu verrichten. Ein merkwürdiger Aberglaube ist es besonders, dass die Šejṭâne an der Grenzlinie zwischen Schatten und Sonne lagern [3]). Ganz unverständlich klingt folgender, dem Muhammed zugeschriebener apokrypher Spruch: «Ich fürchte für mein Volk nur wegen der Milch, denn der Satan befindet sich zwischen Milchschaum und Euter» [4]). Soll dies etwa bloss verhüllter Spott gegen die dem Islâm nicht sehr freundlichen Beduinen sein? [5]).

Die Ǵinnen-Vorstellung dient im Islâm auch noch als Formel für einen andern religionsgeschichtlichen Vorgang. Es ist von vornherein die Möglichkeit *der* Annahme nicht abzuweisen, dass, nach einer in der Geschichte der Religionen überaus häufigen Erscheinung [6]), heidnische Götter der Ǵâhilijja im Islâm zu Ǵinnen oder

---

1) Abû Dâwûd, Commentarausgabe, 227. al-Tirmiḏî, II, 124 f. Ueber Gähnen der Zauberer s. Ibn Ḳutejba, Muchtalif al-ḥadîṯ, 405; ähnliche Vorstellungen bei verschiedenen Völkern: E. Tylor, Die Anfänge der Cultur (deutsche Uebersetzung, Leipzig, 1873), I, 102—103.

2) LA., قرع, X, 141, oben: لا تُحْدِثوا فى القرع فانّه مصلّى الخافين (والخافون الجنّ); vgl. die Note Weijers' zu al-Ṯa'âlibî, Syntagma, ed. Valeton (Leiden, 1844), 15, n°. 7. Nach dem Talm. B. Ḳammâ, 60a, wandelt dort (באמצע הדרכים) der Todesengel.

3) Ibn Mâǵa, 273, 2: نهى رسول الله أن يقعد الرجل بين الظلّ والشمس; bei al-Ḏahabî, Mîzân al-i'tidâl, II, 63, mit Hinzufügung der Motivirung: وقال انّه مقعد الشيطان.

4) Ibn Mâǵa, 60: لا أخاف على أمّتى الّا اللبن فانّ الشيطان بين الرغوة والضرع; vgl. Dam., s. v. فحل, II, 241.

5) Muhammed. Studien, I, 6, 13 ff. Die abergläubischen Anschauungen der heutigen Araber über die Aufenthaltsorte der Ǵinnen hat Lydia Einszler, ZDPV., X, 170 ff. gesammelt.

6) Auf semitischem Gebiete ist u. a. ein sehr interessantes Beispiel, dass nach Clermont-Ganneau's Nachweis der kana'anitische Gott *Rešef* bei den Juden zuletzt ein Gattungsname für schädliche Dämonen (*mazziḳîn*, *rešâfîm*) geworden ist. Halévy, im Jahrbuch Jerusalem, IV (1894), 11; vgl. auch Bacher, in Revue des Études juives, XXVIII, 151.

Śejṭânen wurden[1]. Im Islâm konnte auch auf diesem Gebiete die alte Bedeutung der göttlichen Mächte des Heidenthums nicht vollständig verwischt werden; dieselbe accommodirte sich dem ausschliesslichen Allâh-Glauben des Islâm in Formen, die neben diesem Glauben in der Volksreligion weiter bestehen konnten. Es ist von Maspero nachgewiesen worden[2], dass sich selbst die heidnisch-ägyptischen *Kâ* (*doubles*) der Pyramiden und Gräber im Volksglauben der muhammedanischen Aegypter zu Ǵinnen umgeformt haben[3]. Denselben Vorgang können wir auch an der Umdeutung heidnisch-arabischer Götter im Islâm beobachten. Nennt man ja vom muhammedanischen Standpunkte aus (vgl. Sûre 19, 45) die arabischen Heiden geradezu *Ǵinnen-Anbeter* (*'ibâd al-ǵinn*)[4], und bereits Neophyten der allerersten muhammedanischen Generation, wie al-A'śâ[5] und Buǵejr, Bruder des Ka'b b. Zuhejr, nennen das Heidenthum, von dem sie sich eben lossagen, «die Anbetung des Śejṭân», d. h. der Ǵinnen[6].

Dass solche Umbildung recht wohl in den Ideengang jener Kreise und Zeiten hineinpasst, beweist mehr als alle Analogie die Bereitwilligkeit Muhammed's selbst, die drei Hauptgötter der heidnischen Araber in ähnlichem Sinne *mit Vorbedacht* umzudeuten[7]; freilich hat

---

1) Vgl. Robertson Smith, Lectures on the Religion of the Semites, I. Aufl., 113, 18; 2. Aufl., 120, 20 [jetzt auch Grimme, Muhammed, II, 66].

2) Bibliothèque égyptologique, I (Paris, 1893), 90. 126.

3) Anderwärts ist ein Beispiel dafür angeführt worden, dass man aus den *Kâ* muhammedanische Heilige gestaltet hat. Revue de l'histoire des Religions, XXIII, 203.

4) I. Hiśâm, 216, 6.

5) Edit. Thorbecke, vs. 22. Morgenl. Forschungen, 259.

6) I. Hiśâm, 858, 2. — Man hat die «*Anbetung des Śejṭân*» im Gegensatze zur «Anbetung Allâh's» auch in ein vorislâmisches Gedicht des Ḥassân b. Ṯâbit (Aġ., XIII, 170, 16) hineininterpolirt. Es wird dort die Vorbereitung der christlichen Unterthanen des ǵafnidischen Fürsten zur Begehung des Passah-Festes geschildert (vgl. Aus, ed. Geyer, 31, 9; dazu قنديل فصح, 'Adî b. Zejd, Aġ., IX, 53, 6; man polirt vor dem Feste die Heiligenbilder mit Goldwasser, Adî, TA., كنز; das فصح wird auch zur Charakteristik der christlichen Banû 'Iǵl hervorgehoben, Aġ., XIII, 47, 2) und dabei gesagt: «Sie beten um die Wette zu Allâh, während doch in Wirklichkeit all ihr Gebet an den Śejṭân gerichtet ist». Diese Zeile ist muhammedanischer Einschub in das als Singstück verbreitete und als solches der Interpolation leicht ausgesetzte Gedicht; dieselbe fehlt im Dîwân, 100, und in der Wiederholung des Stückes, Aġ., XIV, 6, 21 ff.

7) Vgl. Wellhausen, Heidenthum, 178.

er diesen Versuch — der auch in seiner 53. Sure zu gültigem Ausdruck gekommen war — bald zurückziehen müssen. Jedoch in die volksthümliche Religionsanschauung werden *unbeabsichtigte* Umdeutungen leichter Eingang gefunden haben. Eine Spur davon ist uns hinsichtlich des *Ḳuzaḥ* erhalten, den man im Islâm von seinem ehemaligen Gottesrange zu einem Śejṭân degradirt hat [1]: وقيل ان قزح اسم شيطان وزعمت (العرب) ان الطاهر ايّام الربيع هو قوسه ولذلك قال النبىّ لا تقولوا قوس قزح وقولوا قوس اللّه [2].

In sehr bemerkenswerther Gestalt ist diese im religiösen Volksbewusstsein sich vollziehende (oder möglicherweise von Seiten der lehrenden Kreise in bewusster Weise hervorgerufene) Umwandlung der heidnischen Gottheit in einen Śejṭân ausgeprägt in der im Ḥadîṯ mehrmals als Bezeichnung der östlichen Himmelsgegend vorkommenden Redensart: حيث يطلع قرنا الشيطان, «wo die Hörner des Śejṭân emporsteigen». Das bekannte Ḥadîṯ, in welchem gegenüber den glaubenseifrigen Jemeniten die Rabî'â- und Moḍar-Araber als rohe und verstockte Schreier gebrandmarkt werden [3], bezeichnet ihre Wohnsitze mit den Worten: «wo die Hörner des Śejṭân emporsteigen, oder aufgehen» [4]. Besondere Beachtung verdient in diesem Zusammenhang der Gebrauch dieser Ausdrucksweise in folgendem Ḥadîṯ. Der Prophet sagt: Wenn die Wimpern der Sonne sich erheben, so wartet mit dem (Morgen-) Gebet, bis die Sonne (selbst) hervorgetreten ist; und wenn die Wimpern der Sonne sich verbergen, so unterlasset das Gebet; richtet das Gebet nicht so ein, dass es mit dem Aufgang oder Untergang der Sonne zusammenfalle, *denn sie geht zwischen den beiden Hörnern eines Śejṭân* (oder *des*

1) Vgl. Guidi, Della sede primitiva dei popoli semitici, 50, oben.

2) LA., قزح, III, 398. Muḥâḍarât al-udabâ', II, 322. Nach einer andern volksthümlichen Deutung ist Ḳuzaḥ: الملك الموكّل بالسحاب, bei al-Balawî, Alif-bâ (Kairo, 1278), II, 27, oben; zu beachten ist auch die Benennung: قوس النبىّ, Journ. asiat., 1849, I, 548.

3) In B. Manâḳib, n°. 2, wonach wir das Ḥadîṯ in den Muh. Stud., I, 6, Anm. 2, angeführt haben, fehlt diese charakteristische Bezeichnung der Himmelsgegend, ebenso im Muwaṭṭa' IV, 197.

4) B. Ṭalâḳ, n°. 54. Bad' al-chalḳ, n°. 14.

Śejṭân) *auf* [1]). Man sollte also die fälligen Gebete *nach* Sonnenaufgang und *vor* Sonnenuntergang verrichten, ohne Zweifel, um den Schein der Sonnenanbetung zu vermeiden [2]). Wie wir soeben gesehen haben, wird anderwärts der Sonnenaufgang selbst als «das Aufgehen der Hörner des Satans» bezeichnet; dies wird wohl die ursprüngliche Fassung der Redensart sein, in welcher man unter Satan *die Sonne selbst* verstanden hat. In demselben Ḥadîṯ-Kapitel, dem wir die auf die Gebetszeit bezüglichen Worte des Propheten entnommen haben, heisst es weiter: der Prophet habe gegen Osten gewiesen und gesagt: Die Revolution ist in jener Richtung, wo das *Horn des Satans* aufgeht [3]), d. i. der Sonnenstrahl. In dem Bilde, das man vom Śejṭân sonst entwirft, wird er nicht als gehörnt dargestellt; wohl aber redet man in den semitischen Sprachen von dem *Ḳarn* der Sonne [4]). Die Redensart beruht auf der Degradirung des Śams-Gottes der arabischen Heiden (sie nannten ja die Sonne auch *ilâha*) zu einem Śejṭân. Die Ausdrucksweise verflüchtigte sich nun in dem Maasse, wie das Heidenthum in immer fernere Vergangenheit rückte. Als die Thatsache der einstigen Sonnenanbetung aus dem Bewusstsein der Nachwelt vollständig geschwunden war, hatte man für die Ausdrucksweise, dass «die Hörner des Śejṭân im Sonnenaufgang sichtbar werden» kein Verständniss mehr und so wurde denn die ursprüngliche Redensart ahnungslos verändert oder aber durch unsinnige Erklärungen ihrer ursprünglichen Bedeutung entrückt. Wie gedankenlos darin muhammedanische Exegeten vorgehen, zeigt uns al-Nawawî, der im Allgemeinen recht umsichtige Erklärer der Traditionen des Muslim. Seine Textvorlage bietet durch Vergleichung der verschiedenen Versionen des oben als erstes Beispiel erwähnten Ḥadîṯ die Sicherheit, dass unter حيث يطلع قرنا الشيطان [5]) der Sonnenaufgang

---

1) B. Bad' al-chalḳ, n°. 10: فانّها تطلع بين قرنَى شيطان او الشيطان.

2) B. Mawâḳît al-ṣalât, n°. 29. 30, wo die Hauptstelle dieser Verordnung ist, fehlt die Beziehung auf die Hörner des Satan.

3) Bad' al-chalḳ, ibid.: انّ الفتنة ههنا من حيث يطلع قرن الشمس.

4) Es ist merkwürdig, dass man die Strahlen der Sonne auch die *Rüssel* derselben nennt: لاحت خراطيمُ شَمْسِهِ, al-Ja'ḳûbî, ed. Houtsma, 261, ult.

5) Muslim, I, 137, 1. Am Anfange dieses Ḥadîṯ ist in der von uns benutzten Ausgabe eine Lücke (بياض).

zu verstehen sei; denn in einer sicherlich jüngern Parallelrecension des Ausspruches wird, wohl zur Erleichterung des Verständnisses, jener ungewohnte Ausdruck durch قبل مطلع الشمس [1]) ersetzt. Nichtsdestoweniger künstelt der Commentator an der Bedeutung der «Satanshörner» herum und weiss zum Schluss nichts Besseres zu sagen, als dass man darunter zwei Schaaren seiner Helfer, die in seinem Auftrage die Menschen zum Bösen anreizen, oder gar die Ungläubigen selbst, als die Heeresfolge des Teufels, zu verstehen habe [2]). Und zu solchem Missverständniss giebt die Textgeschichte des Ausspruches selbst manchen Anlass. Denn bereits alten Ueberlieferern des Ausspruches scheint die wirkliche Bedeutung des Śejṭân in diesem Zusammenhange abhanden gekommen zu sein; wie wenn z. B. das betreffende Ḥadîṯ in einer vereinzelten Version [3]) folgende Wendung erhält: «Der Prophet sprach: 'O Gott, segne unser Śâm und unser Jemen'. Da sprachen die Leute: 'Und auch unser Neǵd'. Er aber entgegnete: 'Dort sind Erschütterungen, dort sind Revolutionen, und dort geht das Horn des Satans auf'» (هناك الزلازل هناك الفتن وبها يطلع قرن الشيطان). Dieser Zusammenhang legte es nahe, unter «Śejṭân» politische Umstürzler und Aufrührer zu verstehen.

Es ist noch ein Fall zu erwähnen, in welchem man der Sonne den Śejṭân substituirt hat. Die in der Mittagshitze sichtbaren Sonnenstäubchen (السُّمَّهى), die der Araber لُعاب الشمس, Sonnenspeichel, genannt hat, erhielten später den Namen مُخاط الشيطان [4]) oder لُعاب الشيطان [5]). Es ist jedoch möglich, dass diese figürliche

---

1) Muslim, I, 188, 3.

2) Ibid., 189: واما قرنا الشيطان فجانبا رأسه وقيل هما جمعاه اللذان يغريهما باضلال الناس وقيل شيعتاه من الكفار.

3) B. Istisḳâ', n°. 25.

4) S. Ṭab., II, 867, unten.

5) Ǵauh., s. v. لعب; nach Einigen heisst die Fata Morgana so.

Bezeichnung in die Reihe von Namen für auffallende Naturerscheinungen[1]) gehört, deren Entstehen das Volk vom Śejṭân herleitet und für ein Spiel desselben hält[2]), wie z. B. die Fata Morgana, welche als specielle Schöpfung der Ǵinnen gilt[3]). Im Arabischen der Sudanländer heisst dieselbe *môje śejṭân*[4]); auch der Name *môje ġazâl*, Gazellenwasser, hängt wohl damit zusammen, dass man die Gazellen für Reitthiere der Ǵinnen hielt[5]). Darauf deutet auch die Thatsache hin, dass unter den vielen Namen, mit welchen man die Dämonen benennt, sich auch der altarabische Name der Fata Morgana findet: *Âl*. In Persien nennt man so besonders jenen flachshaarigen Dämon, der den Wöchnerinnen nachstellt und, wenn nicht die nöthigen Vorsichtsmaassregeln angewandt werden (man verbirgt z. B. ein Schwert oder eine andere Waffe unter dem Polster der Frau), ihnen die Leber aus dem Leibe reisst und sie verzehrt[6]).

Schliesslich möge noch erwähnt werden, dass der Ǵinn in völlig mythologischer Weise auch dem Liebesgotte substituirt wird, und dass man ihn wie den Amor Pfeile abschiessen lässt, welche das Herz des Liebenden treffen[7]). Es ist wohl nicht freie Erfindung des Muḥammed b. Beśîr (st. 125), wenn er von seiner Geliebten sagt, sie sei «ein Ǵinnenmädchen[8]), oder vielleicht *von einem Ǵinn begleitet*,

---

1) Auch technische Einrichtungen; so z. B. wird die verderbenbringende Wurfmaschine von Abû-l-Naǵm bezeichnet als: جنّيـة فى رأسهـا أمراس «eine Ǵinnin, auf deren Haupte Seile sind», Kâmil, 501, 11.

2) Schon der alte Dichter Biśr b. Abî Châzim bringt sie mit der Anwesenheit der Ǵinnen in Verbindung: «Ein Land, in welchem die Ǵinnen heulen, und in ihren Steppen fliegen Sonnenstäubchen umher», LA., سهم, XV, 202.

3) Vgl. Tausend und eine Nacht (Bûlâḳ, 1279), III, 59, 8: كأنّها سراب بقيعة .... يزخرفها الشيطان للانسان.

4) Marno, Reisen im Gebiete des blauen und weissen Nil (Wien, 1874), 139.

5) WZKM., 1893, 172, 4 v.u.; vgl. unten im Excurs zur Abhandlung über Sakîna.

6) E. G. Browne, A year amongst the Persians (London, 1893), 166; vgl. ZDMG., XXXVI, 85.

7) Der heidnische Gott *Wadd* hat einen Köcher mit Pfeilen. Wellhausen, Heidenthum, 14, 24.

8) Vgl. Aġ., XIII, 86, 12, Achṭal, 42, 1. Schöne Frauen كأنّهنّ السّعالى, al-A'śâ, Mu'all., vs. 64. Auch der schmucke Mann wird als جنّىّ الشّمائل

der sie lehrt, wie man auf die Herzen mit einem Bogen ohne Sehne Pfeile schleudert»:

جنّيّة او لها جنّ يعلّمها رَمْيَ القلوب بقوْسٍ ما لها وَتَر [1])

Das Bild vom Abschiessen der Liebespfeile und vom Erjagen des Geliebten begegnet uns (auch ohne Voraussetzung des dabei betheiligten Amor-Ǵinn) in der Schilderung von Liebesverhältnissen [2]). Gewöhnlich ist es die Geliebte, deren Pfeile das Herz des Liebenden treffen. «Lubnâ hat mit ihren Pfeilen meine Seele getroffen; der Pfeil Lubnâ's erlegt die Seele» [3]). Zuweilen werden die Pfeile wieder in die Hand des Liebenden gelegt [4]), oder es wird das gegenseitige Beschiessen mit Pfeilen beiden liebenden Personen zugeeignet [5]).

Wohl nur figürlich, ohne Zusammenhang mit irgend einem alten Glauben, sagt man, der Freigebige habe den Zauberschlüssel des Śejṭân in der Hand: [6]): فى كفّه من رُقَى الشّيطان مِفْتاح.

---

bezeichnet (vgl. oben, 106); der Vater verbirgt seine Töchter vor ihm, Imrḳ., 52,40. Bemerkenswerth ist, dass in einem alten Gedicht die heldenmüthigen Banû Zijâd vom Stamme ʿAbs „die Kinder einer Ǵinnenfrau“ (بنو جنّيّة) genannt werden, Ḥam., 231, vs. 6; vgl. Ḥâtim, ed. Hassoun, 28,3: „Schaaren, die zu Fuss kämpfen, mit wirrem Haar, als ob sie بنو الجنّ wären, deren Fleischgerichte in keinem Topf gekocht werden“ (Abû Zejd, Nawâdir, 107, II; LA., عرجل, XIII, 465, anonym).

1) Aġ., XIV, 156, 4.

2) Imrḳ, 19, 7. 8; Muʿall., vs. 22 (Arnold). Nâb. 7, 6. Aġ., XII, 169, 7, v. u.; besonders schön von Ḳejs b. Ḏarîḥ, Aġ., VIII, 119, 19. 20. Achṭal 128, 6.

3) Aġ., VIII, 129, 13; XX, 81, 10. Die Geliebte ist demnach صائدة القلوب, Ǵerîr, Aġ., VII, 53, 11. Chiz. ad., II, 467, 7, v. u. Aġ., VIII, 9, 8.

4) ʿAntara, Muʿall., vs. 57. 59 (Arnold).

5) Muʿâwija b. Mâlik, Jaḳ., IV, 814, 14 ff.

6) Kâhil, LA., ركه, XVII, 386, unten; vgl. Sûre 17, 29: انّ المبذّرين كانوا اخوان الشياطين und Aġ., X, 153, 15.

III.

RUĠÛ' AL-LA'NA.

(Zu S. 29 u. 39.)

In wie materieller Weise man die Wirkung des ausgesprochenen Fluches sich vorgestellt hat, können folgende Ḥadîṯe zeigen:

Ibn al-Anbârî: *Kitâb al-zâhir* (Handschr. LH.), fol. 80b:

وقال ابن مسعود اذا تلاعن الرّجال فلعن أحدهما صاحبه رجعت اللعنة على المستحقّ لها منهما فان لم يكن فيهما مستحقّ لها رجعت على اليهود الذين كتموا ما أنزل اللّه عزّ ذكره،

Jûsuf b. Mûsâ al-Malaṭî: *Kitâb al-mu'taṣar min al-muchtaṣar* (Hschr. LH.): فى لعن من لا يستحقّه، عن عبد الله بن مسعود سمعت رسول الله صلّعم يقول انّ اللعنة اذا وُجِّهَت الى أحد تَوَجَّهَتْ فان وجدَتْ عليه سبيلا او وجدت فيه مسلكا دخلت عليه والّا رجعتْ الى ربّها عزّ وجلّ فقالت اى ربِّ انّ فلانا وجّهنى الى فلان وانّى لم أجد عليه سبيلا ولم أجد فيه مسلكا فما تأمرنى قال ارجعى من حيث جئت،

Dieselbe Vorstellung wird in einem sehr verbreiteten und in ethischen Büchern häufig angeführten Ḥadîṯ noch anschaulicher ausgedrückt:

عن ابى الدرداء رضه انّه قال سمعت رسول الله وهو يقول اذا لعن العبد شيئا صعدتْ اللعنة الى السماء فتُغْلَق ابواب السماء دونها ثم تهبط الى الأُرض فتغلق الابواب دونها فتأخذ يمينا وشمالا فاذا لم تجد مساغا رجعتْ الى الذى لُعِن اذا كان اهلا وإلّا رجعتْ الى قائلها،

IV.

ALTARABISCHE FLUCHFORMELN.

(Zu S. 40.)

Abû 'Ubejd al-Ḳâsim b. Sallâm: Kitâb *al-ġarîb al-muṣannaf* (Hschr. LH. vom Jahre 489), fol. 151b:

باب الرجل يدعو على الرجل بالبلايا، الاصمعىّ رماهُ الله بغاشيةٍ
وهو داء يأخذه فى جَوْفِهِ، وقال استأصل الله شأْفَتَهُ وهو قَرْح يخرج
بالقَدَم يقال منه شَئِفَتْ[1]) رِجْلُهُ شَأَفًا والاسمُ منه الشَّأْفَة فيُكْوَى
ذلك الداء فيذهب فيقال فى الدعاء أَذْهَبَكَ اللّهُ كما أَذْهَبَ ذلك،
وقال أَبادَ اللّهُ غَضْراءَهُ وأصلُهُ الأَرضُ الطيّبةُ تُسْتَخْرَج فيقال أَنْبَطَ
فى غَضْراء فدعا اللهَ أَن يُذْهِبَ ذلك عنه، ابو زيد أَبْدَى
اللّهُ شَوارَهُ[2]) يعنى مَذاكيرَهُ، وقال أَلْحَقَ اللهُ به الحَوْبَةَ
وَ[هو المَ]سْكنةُ والحاجةُ، غَبْرَهُ سباهُ اللهُ يَسْبيه وبَهَلَهُ اللهُ
كِلاهُما لَعَنَهُ الله[3])، الفرّاء ثَكِلَتْكَ الجَثَلُ وثَكِلَتْكَ الرَّعْبَلُ معناهما
ثكلتك أُمّك، الأُمَوىّ رماهُ اللهُ بالنَّبِيطِ وهو الموتُ، ابو زيد مِثْلُهُ
قال رماهُ الله بالطُلاطِلَةِ[4]) وهو الدّاء العُضالُ،

Im Mustaṭraf (Capitel LXXVII, Ende, ed. Bûlâḳ, 1275, II, 334) ist unter der Ueberschrift: ممّا جاء فى الدّعاء على الاعداء والظَّلَمَة وتحوهم eine Sammlung von Fluchformeln mitgetheilt, welche zumeist auf Beduinen zurückgeführt werden und in dieser Hinsicht Beachtung verdienen.

---

1) Hschr. شَيِفَتْ. 2) Nach Ṯa'lab شُوارَهُ, LA., VI, 105.

3) Imrḳ., 52, 21. 4) Hschr. .... بالطّ.

V.

ḲARÎḌ UND RAǴAZ. — R. MUḲAṬṬAʿ.

(Zu S. 78.)

Aus *Al-ʿumda fi maḥâsin al-šiʿr* von Ibn Rašîḳ (Hschr. der Leipziger Universitätsbibl., DC., n°. 328, fol. 65a; ed. Tunis, 1865, p. 119) [1]:

قال النحّاس القريض عند اهل اللغة العربيّة الشّعر الذى ليس برجز * يكون مشتقًّا من قَرَضَ الشىء [2]) اى قطعهُ كانّه قطع جنسًا [3]) وقال [4]) ابو اسحاق هو مشتقّ من القرض أى [5]) القطع والتفرقة بين الاشياء كانّه ترك الرجز وقطعه من شعره [6]) وكان اقصر ما صنعه [7]) القدماء من الرجز ما كان على جزئَيْن [8]) نحو قول دُرَيْد بن الصِمّة يوم هوازن

يا لَيْتَنى فيها جَذَعْ أَخُبُّ فيها وَأَضَعْ [9])

حتّى صنع بعض المتعقّبين أظنّه علىّ بن يحيى او يحيى بن علىّ المنجّم [10]) أُرجوزة على جزء واحد وهى [11])

---

1) Mit Benutzung der Hschrr. der vicekönigl. Bibliothek in Kairo, Adab, n°. 456 und 578, deren Collationirung Director Vollers gütigst veranlasst hat.

2) Fehlt L. 3) يكون — جنسا fehlt Tun. 4) Tun.: قال.

5) Tun.: وهو. 6) Nach Tun. — Hschr.: شعر. 7) L., Tun.: صنع.

8) Dies Schema heisst مَجْزوء, Freytag, Verskunst, 231. Aġ., VI, 34, ult. ff.; IX, 96, 2; 175, 14.

9) Aġ., IX, 15, 21; 20, 11. Chiz. ad., IV, 547, 14 (جزع). Dies Reǵez hat der Chalife al-Muʿtaḍid in Musik gesetzt, was ihm wegen der durch das Metrum bereiteten Schwierigkeiten von den Kunstrichtern hoch angerechnet wird, Aġ., VIII, 197, 12 ff.

10) Der Vater st. 275, der Sohn 300; Ersterer verkehrte mit al-Ǵâḥiẓ, Aġ., XVI, 43, unten; ZDMG., XXXV, 152, 1; von Letzterem hat der Verf. der Aġânî (geb. 284) Mittheilungen empfangen. Bei al-Sujûṭî, Ta'rîch al-chulafâ' (Kairo, 1305), 150, 1: وقال بعضهم يمدح المعتضد وهى على جزء جزء شعرا; darauf folgen mit obigem Anfang 41 Mustafʿilun-Glieder. Der Verfasser kann nur Jaḥjâ b. ʿAlî gewesen sein, da der gerühmte Chalife 279—289 regierte.

11) Vier Glieder, LA., عتم, XV, 275, 20. Die Hschrr. nicht vocalisirt.

طَيْفُ أَلَمْ بذى سَلَمْ[1] بَعْدَ[2] العَتَمْ[3] يَطْوِى الأَكَمْ
جادَ نَعَمْ[4] ومُلْتَزَمْ فيه هَضَمْ اذا يُضَمْ

ويقال ان أوّل من ابتدع ذلك سَلْم الخاسر[5] يقول فى قصيدة مدح بها موسى[6] الهادى

مُوسَى المَطَرْ غَيْثٌ بَكَرْ[7] ثُمّ انْهَمَرْ أَلْوَى المَدَرْ[8]
كَم اعْتَسَرْ[9] ثُمّ ايْتَسَرْ وَكَمْ قَدَرْ ثُمّ غَفَرْ[10]
عَدْلُ السيَرْ باقى الاثَرْ خَيْرٌ وشَرّ[11] نَفْعٌ وضَرّ[12]
خَيْرُ البَشَرْ فَرْعُ مُضَرْ بَدْرٌ بَدَرْ والمُفْتَخَرْ
لِمَنْ[13] غَبَرْ

والجوهرى يسمّى هذا النَّوعَ المُقَطَّعَ ۞

---

1) Ueber Dû Salam vgl. Basset, La Bordah (Paris 1894), 2—3.

2)—3) LA.: يَسْرِى عَتَمْ * بَيْنَ الخِيَمْ; Suj. nur: بين الخيم.

4) Suj., Tun.: بِنَغم. — Hschr.: بغم.

5) Aġ., XXI, 110 ff.

6) Tun.

7) Freytag, Verskunst, 236, wo dies Schema behandelt wird und von obigem Gedicht 3 Glieder angeführt sind, ist das dritte: يُحْيِى البَشَرْ; ich habe es mit Rücksicht auf das 13. Glied unseres Textes nicht aufgenommen.

8) Tun. — Sonst: المرر.

9) Tun.: اعتصر.

10) Im Sinne der Tugend العفو عن قدرة; al-Mas'ûdî, Murûǵ, V, 101, 3: واعفوا اذا قدرتم. Aġ., XI, 12, 15. 'Iḳd, I, 362, 6.

11) S. Note zu Ḥuṭ., 77, 22; oder es müsste das zweite Wort in وبِرّ verändert werden, was bei der Uebereinstimmung sämmtlicher Vorlagen nicht zulässig ist.

12) Vgl. Wright, Opusc., 103, 3 v. u. Aġ, IX, 46, 15.

13) Tun. عمن.

ALTE UND NEUE POESIE IM URTHEILE DER ARABISCHEN KRITIKER.

I.

Nach zwei Richtungen hat sich in der arabischen Poesie der muhammedanischen Zeit das Gefühl kundgegeben, dass die alten Dichter der Ǵâhilijja die Musterbilder seien, denen der arabische Poet aller Zeiten nachzueifern habe; und zwar *einmal* in Betreff des in ihren Dichtungen beobachteten Sprachgebrauches, *sodann* hinsichtlich der in ihnen verarbeiteten Vorstellungen.

Die Poesie — so meinte man — müsse die Bewahrerin der reinen, klassischen Sprache sein, die Sphäre der Erhaltung des Sprachausdrucks der Wüstenpoeten, und sie müsse sich freihalten von dem Eindringen jener Elemente, welche die natürliche Entwickelung auf dem Gebiete des jeweiligen Sprachgebrauchs hervorgebracht. Strenge Philologen liessen nur solche Dichter gelten, die zunächst dieser Bedingung entsprechen.

Aber auch mit ihrem Inhalt sollte die Poesie unter den veränderten Verhältnissen immerfort ein Spiegelbild des *alten* Lebens sein. Man verlangte, dass diese Anforderung vor Allem hinsichtlich der unerlässlichen Bestandtheile, welche der Rahmen der alten Ḳaṣîda umfasst, erfüllt werde. Ihre

alte Stelle solle behaupten die Klage um die verödeten Wohnstätten [1]), an denen der Sänger vergeblich seine Geliebte sucht, die mit der Karawane fortgezogen; der Dichter müsse schildern, wie er auf dem Rücken von Kamelen — deren Beschreibung unter den Intermezzos der Ḳaṣîden niemals fehlt — durch Wüsten wandert, und müsse die Schilderung seiner Streifzüge mit dem Berichte von Erlebnissen durchflechten, die der Wirklichkeit seines Lebens nicht entsprechen [2]). Dichter, die auf dieses alte Schema nicht eingehen, hielt man nicht für vollwerthig; sie sind *Neuerer* und müssen die Geringschätzung der Philologen über sich ergehen lassen.

Selbst auf die Entwickelung des Bedeutungswerthes eines arabischen Wortes konnte diese Manier von Einfluss sein. Die geliebte Frau wird am Anfange der Ḳaṣîden gewöhnlich als ظعينة, «Fortziehende», im Haudaǵ Sitzende [3]), geschildert. Durch die sclavische Nachahmung der alten Ḳaṣîden konnte es nun dahin kommen, dass die Geliebte unter allen Umständen als *Fortziehende* bezeichnet wurde [4]). In der

---

1) Wenn man dem Ḏû-l-rumma aus dem «Beweinen der Wohnstätten» einen Vorwurf macht (Aġ., XVI, 115, 21), so geschieht dies, wie sich aus dem Zusammenhang ersehen lässt, weil er dabei naturalistische Züge verwendet, die den Geschmack der Kritiker verletzten.

2) Vgl. Schack, «Goethe und die Weltliteratur» in Pandora (Stuttgart, 1890), 7; Perspectiven (1894), I, 287.

3) ربّة الهودج, Aġ., I, 162, 9.

4) LA., ظعن, XVII, 141: وعن ابن السكّيت كلّ امرأة ظعينة في هودج او غيره. Der auch bei Freytag s. v. angeführte Vers des ʿAmr. b. Kulṯûm, Muʿall., vs. 9, ist kein Beweis für das Alterthum dieser Uebertragung; dort hat ظعينة noch den ursprünglichen, wörtlichen Sinn. — Ibn Kejsân, bei Abû-l-fatḥ al-Iskandarî (Leidener Hschr. Gol. 1, fol. 182): وقال ابو الحسن بن كيسان هذا من الاسماء التي وُضعت على شيئين اذا فارق احدهما صاحبه لم يقع له ذلك الاسم لا يقال للمرأة

Erzählung des Abenteuers, wie der Dichter al-Aḥwaṣ und der Sänger Maʿbad auf ihrer Wanderung bei einer Quelle vorbeiziehen, wo sie einem schönen jungen Mädchen aus edler Familie begegnen, das während des Wasserschöpfens ein Gedicht des Aḥwaṣ nach einer Melodie des Maʿbad singt, sagt der Dichter:

قُلْتُ مَنْ أَنْتِ يا ظَعِينَ فقالَتْ   كُنْتُ فيما مَضَى لآلِ الوَلِيدِ

«Ich sprach zu ihr: «Wer bist du, o Fortziehende (Ẓaʿîna)?»
Da sprach sie: «Ich gehörte einst zur Familie al-Walîd» [1]).

Und dabei ist die Rede von einem Mädchen, das, wie man es selbst erzählen lässt, seit langer Zeit an demselben Orte weilt, zu Dienstleistungen im Hause verwandt wird und gar nicht daran denken kann, einen Platz im Haudaǵ einzunehmen und mit der Karawane weiter zu ziehen.

Mit dem Ausdruck des Schmerzes über das Scheiden der Geliebten und, damit in Verbindung, mit einer persönlichen Schilderung ihrer selbst (*nasîb*), soll jede correct alterthümelnde Ḳaṣîde beginnen; gleichviel, ob der Seelenzustand und die örtlichen Verhältnisse, die der Dichter schildert, in dem bestimmten Falle wirklich obwalten oder nicht [2]). Der Kritiker Abû-l-Ḳâsim al-Âmidi, der in einer ästhetisch-kritischen Monographie die beiden Dichter Abû Temmâm und al-Buḥturî auf ihren dichterischen Werth

---

ظعينة حتّى تكون فى الهودج ولا يقال للهودج ظعينة حتى تكون المرأة فيها كما يقال جنازة للميّت اذا كان على النعش ولا يقال للميّت وحده جنازة ولا للنعش وحده جنازة (Hr. Dr. Van Vloten war so freundlich, mir die Abschrift dieser Stelle mitzutheilen). Vgl. Durrat al-ǵawwâṣ und al-Chafâǵî's Commentar (Stambul, 1299), 40.

1) Aǵ., XVIII, 201 penult.

2) Vgl. Lammens, im Journ. asiat., 1894, II, 115.

geprüft hat [1]), stellt in einigen Abschnitten seines Werkes die verschiedenen Arten dar, in welchen die beiden Dichter des Ruhmes der ᶜabbâsidischen Chalifen in den Einleitungen ihrer Ḳaṣîden die Wohnungsspuren der Geliebten begrüssen [2]) und beweinen; aus der dort zusammengestellten reichlichen Blumenlese kann man sich am besten von dem schablonenhaften Charakter dieses Bestandtheils der Ḳaṣîde überzeugen.

Sogar in Gedichten, deren Absicht und Inhalt einer solchen Einleitung völlig fremd, oder geradezu heterogen ist, knüpft der Dichter zunächst an den Ausdruck seiner Sehnsucht nach irgend einer erträumten Wüstenschönen an, um von diesem Exordium aus durch allerlei Uebergänge zu dem eigentlichen Gegenstande seiner Dichtung vorzudringen. So z. B. beginnt Aᶜšâ Hamdân die Schilderung seiner Schicksale in der Gefangenschaft mit den Worten: «Wer sind die reisenden Karawanen?», worauf noch 16 Zeilen *nasîb* folgen, ehe der Dichter zu der Beschreibung seiner Erlebnisse in fremden Landen übergeht [3]). Dasselbe gilt von den kraftvollsten Hiǵâʾ-Gedichten des Temîm ibn Muḳbil, al-Farazdaḳ, Ǵerîr und al-Achṭal [4]), sowie auch den Schmähgedichten ihrer späteren Nachahmer [5]). Noch fremdartiger und gezwungener erscheint die Anwendung dieses Schemas in Gedichten mit ethischer und paränetischer Tendenz, weil bei ihnen, ihrem Inhalte nach, die Nachahmung alter Muster geradezu ausge-

---

1) Vgl. Fihrist, 155,18. Das Werk wird erwähnt von Ibn Rašîḳ, ʿUmda, ed. Tunis, 151.

2) Kitâb al-muwâzana bejna Abî Temmâm wa-l-Buḥturî (Stambul, Ǵawâʾib-Druckerei, 1287), 174—196.

3) Aǵ., V, 147,22 ff.

4) Vgl. die betreffenden Gedichte in der Ǵamhara, 160 ff.

5) Z. B. die Satire des Nâhid b. Ṯauma, eines Beduinendichters in früh-ʿabbâsidischer Zeit, Aǵ., XII, 34, oder Abû Temmâm, Dîwân, 451; in letzterer Hiǵâʾ-Ḳaṣîde ist übrigens ein Vers (17) enthalten, der im Kâmil, 458,13, wörtlich im Namen des Jaʿḳûb b. Ibrâhîm al-Ṭâhirî angeführt wird.

schlossen war. Dennoch beginnt Ṣâliḥ b. ᶜAbd al-Ḳuddûs ein gedehntes Lehrgedicht, das von dem Gegenstande seiner Einleitung auch seinen Namen (Zejnabijja) erhalten hat, und das in der muhammedanischen Literatur zumeist unter dem Namen des ᶜAlî Achtung geniesst und vielfach commentirt worden ist [1]), mit der Klage über die plötzliche Trennung von seiner geliebten Zejnab. Auch der Philosoph Ibn Sînâ beginnt einige ethische Lehrgedichte mit der durch den alten Ḳaṣîdenkanon geheiligten Anrufung der Aṭlâl [2]).

Wenn nun aber erst der Dichter thatsächlich Ursache hatte, eine solche Trennung zu beweinen, dann gieng er in der Anrufung der «verödeten Wohnstätten» noch viel weiter, sodass z. B. der halbverrückte ᶜÂmir b. Maǵnûn, der sich einbildete, in ein Ǵinnenmädchen verliebt zu sein, im leeren Luftraum, als der Heimath seiner Geliebten, nach den Aṭlâl spähte und eine Ḳaṣîde mit den Worten begann:

> «Die Reste des Aufenthaltsortes der Ǵinnentochter sind in den Lüften; verschwunden sind seine Spuren, verödet wie die Steppe; Weggefegt hat sie der West- und der Südwind u. s. w.» [3]).

Diese Manier hat sich, wie man aus modernen Mawâwîl [4]) und Beduinenliedern [5]) ersehen kann, vielfach auch in die Volkspoesie hinein verpflanzt, so sehr auch im Allgemeinen

---

1) Transactions of the IXth. Congr. of Orient. (London, 1893), II, 115. Diese Ḳaṣîde ist sowohl im blossen Text (vgl. Pertsch, Arab. Hschr., Gotha, I, xii), als auch mit Commentar handschriftlich sehr häufig zu finden. Eine Commentar-Ausgabe von al-Samallâwî, bei Brill, Catalogue périod., n°. 412; dasselbe Werk ist auch in Typendruck, Kairo (Śaraf), 1306 erschienen. Der in der Kairoer Hschr., Adab, n°. 336 (Katalog, IV, 219) enthaltene Commentar scheint davon verschieden zu sein.

2) Ibn Abî Uṣejbiʿa, II, 11, 20 ff.; 18, 20 ff. قفا.

3) Aǵ., III, 17, 5 v. u.

4) N°. 26 der Mawâwîl bei Sachau, Arabische Volkslieder in Mesopotamien, 54. 72.

5) Stumme, Tripolit. tun. Beduinenlieder, vs. 153 ff., 385 ff. In vielen volksthümlichen Liebesliedern geht dem erotischen Theile eine dem Gebiet der Religion angehörende Einleitung voraus.

die vom schulmässigen Kanon freie Volkspoesie ein Gebiet ist, auf welchem mit der Ḳaṣîden-*Form* auch jene inhaltliche Reminiscenz an die Wüstenpoesie abgestreift worden ist [1]).

Allerdings hat man selbst in der Erwähnung der Wohnungsspuren nicht selten auch neu erworbene Vorstellungen verwerthet. ʿUbejd-allâh ibn Ḳejs al-ruḳajjât verwendet gern die Vergleichung mit den Ruinen der Bauwerke untergegangener Völker, wie dieselben nach den Eroberungen in Syrien und im ʿIrâḳ immer mehr in den Kreis der Beachtung traten:

بادت وأقوت من الأنيس كما أقوت محاريبُ دارس الأممِ [2])

Ḏû-l-rumma erwähnt in der Reihe der Aṭlâl einige Male die Ueberreste der verwüsteten *Moschee* [3]). Und auch innerhalb des traditionellen Zwanges kommt es häufig genug vor, dass der Dichter statt niemals von ihm gesehener Wüstenstationen die Wohnungsspuren seiner Geliebten an Orten sucht, an denen er in seinem Wanderleben wirklich einmal verkehrt hat; wie wenn z. B. ʿImrân b. Ḥiṭṭân an solcher Stelle die Stadt Tustar nennt [4]). Spätere Dichter haben sich solche Freiheit öfters erlaubt; jedoch noch ʿOmar b. Abî Rabîʿa, der sich für seine eigene Person vom Zwange veralteter geographischer Nomenclatur losgemacht hatte, tadelt einen zeitgenössischen Dichter, dass er den Beduinen ihre Wüsten-Ortsnamen nicht habe nachsprechen mögen [5]).

---

1) Gies, Neuere arab. Versarten (Leipzig, 1879).

2) Dîwân (MS.), 2, 5; vgl. ibid., 49, 1. 2 = Jâḳût, IV, 161, 17.

3) Dîwân (MS.), 11, 2: اجذام مساجد; 66, 5: اعضاد مساجد; vgl. Schol. zu Ḥuṭ., 3, 2. — Spöttische Absicht scheint die Erwähnung der Ruinen des *muṣallá* und des *masǵid* veranlasst zu haben bei Abû Nuwâs, 6, 1. 2 (Ahlw.).

4) LA., برق, XI, 300: وأُقفر منها تستر وتبارق.

5) Aġ., XVI, 43; Jâḳût, I, 865.

Auch kommt es in der That nicht selten vor, dass spätere Dichter die Namen der im *nasîb* erwähnten Orte ohne Bedenken einfach einem alten Klassiker — zuweilen recht ungeschickt — [1]) nachschreiben. Beispielsweise werden Dachûl, Ḥaumal und Tûḍiḥ, aus Imruʾ-ul-Ḳejs' Muʿallaḳa, nicht nur von Kuṯejjir [2]) und nachher von al-Buḥturî [3]) übernommen, sondern auch der andalusische Dichter Abû Ǵaʿfar aus Elvira, dessen Fuss wohl niemals die arabische Wüste betreten hat, lässt seine beiden Genossen an diesen Stellen Halt machen [4]).

Hinsichtlich der alten Poesie, in welcher solchen Namen Ortschaften entsprechen, die von den Dichtern wirklich besucht worden waren, konnten derlei Angaben sogar als Anhaltspunkte für die Controle der Echtheit dienen, insofern man untersuchte, ob die Orte thatsächlich im Gebiet des Stammes liegen, dem der in der Ueberlieferung genannte Verfasser angehörte [5]). Für die spätere Poesie musste dieser kritische Gesichtspunkt vollständig in Wegfall kommen; dagegen traten infolge des Prunkens mit Namen von Orten, in deren Nähe man nie gewesen, von Stätten, die man nie

---

1) So z. B. hat al-Ḥuṭej'a einmal an solcher Stelle: بلوى زرود (3, 1). Abû Temmâm, der den Ḥuṭ. sehr gut kannte und schätzte (Dîwân, 62, 8; 80, 9, جرول), macht daraus zwei Orte: بين اللوى فزرود (3, 1). Dass A. T. Aṭlâl-Eigennamen alten Dichtern nachschreibt, ist aus Dîwân, 124, 14, bei Vergleichung mit Ṭarafa, 4, 1, ersichtlich.

2) Chiz. ad., IV, 403, 14.

3) Bei al-Âmidî, 197, 2: لها منزل بين الدخول فتوضح.

4) Al-Maḳḳarî, I, 930; in einer Nachbildung von vs. 1—3, ähnlich derjenigen, welche Ibn al-Muʿtazz versucht hat (bei al-Ḳazwînî, ed. Wüstenfeld, II, 258, unten). Der Beginn dieser Muʿallaḳa wurde auch sonst gern nachgeahmt (Jâḳût, I, 406, 3), oder durch Anspielung in Erinnerung gebracht (Abû-l-ʿAlâ', Saḳṭ al-zand, II, 121, ult.). Humoristische Benutzung bei Ibn Abî Uṣejbiʿa, II, 152, penult. ff.

5) Jâḳût, I, 318, 15 ff.

betreten, Absurditäten hervor, welche den Tadel der Kritiker in ganz anderer Richtung herausfordern mussten [1]).

Es hat freilich nicht an Versuchen gefehlt, sich von unnatürlichen Anforderungen, denen ein wirklicher Dichter zu entsprechen nicht im Stande war, zu befreien. Gegen solche Selbständigkeitsgelüste verwahrt sich für seine Person bereits *Umejja b. Abî ᶜÂ'id*, ein Verherrlicher der Umejjaden, der es in einem Gedichte an ᶜAbd al-ᶜAzîz offen heraus sagt: «er wolle ein *kunstreich geschmücktes* Gedicht *im reinsten Stile* an ihn richten, kein solches, *wie es die Neueren zusammenstoppeln*».

مُحَبَّرَةً من صريح الكلام وليس كما لَفَّقَ المُحْدَثون [2])

Der Ausdruck حَبَّرَ, welchen der den alten Traditionen treubleibende Dichter von seiner poetischen Leistung anwendet, scheint eben in solchem Zusammenhang die kunstgerechte Nachahmung der alten Muster, das Wandeln in den Pfaden der alten Ḳaṣîda zu bezeichnen [3]) (تحبير شعر مقصّد) [4]) und auch die technische Disposition der Gedichte mit einzuschliessen. Von Jaḥjâ b. Manṣûr al-ᶜIǵlî z. B. wird gerühmt, dass er in seiner Dichtung die *feste Anein-*

1) Aġ., XVII, 15. Jâḳût, IV, 951, oben.

2) Aġ., XX, 116, 6. Chiz. ad., I, 422 (Huḏ., 93, 50: لَصَّقَ).

3) ومديح حبّرتُهُ, Ṭab., III, 146, 9; قصائد حبّرتها, Aġ., XVIII, 24, 5. Jazîd b. Ḍabba, ibid., VI, 148, 24, sagt am Schlusse einer Ḳaṣîde an den Chalifen Jazîd II., dieselbe sei mit *taḥbîr* verfasst.

4) Aġ., II, 150, 9. Ibn Ḳejs al-ruḳajjât sagt in einem Gedicht an seinen Wohlthäter Ṭalḥa al-Ṭalaḥât (Dîwân, MS., 4, 16. 17):

ويودّى الثناء رَكْبٌ عجالٌ قال هاديهم (a من الليل سيروا

طَرَدوا عنهمُ النعاسَ بشعرى وثناء يزينُهُ التحبيرُ

a) Var. حاديهم.

anderfügung und das taḥbîr befolgte: طُلْ للشعر اذا صُفّ وتحبير [1].

Die Gedichte der Alten werden wegen der mannigfachen Bestandtheile, die das Schema der alten Ḳaṣîda fordert, mit buntgewirkten Kleidern (قافيةٌ مثل الحَبِير المُسلسَل [2]) — die Vergleichung derselben mit Kleidungsstücken verschiedener Güte ist auch sonst gebräuchlich — [3]) oder buntfarbigen Teppichen verglichen. Man hat auf diese Dinge schon in alter Zeit viel Kunst verwandt; man wirkte auch Thierfiguren (Hühner, Löwen) hinein: «man sieht darin die Bildnisse aller (vieler) Dinge» [4]). Darum lag die Vergleichung der mit sorgfältiger Kunst gearbeiteten Gedichte mit jenen Producten des Geschmackes überaus nahe (علامات كتحبير النّماط [5]). Den klassischen Dichter, oder solche, die in späteren Zeiten sein Beispiel nachahmen, nannte man *muḥabbir* [6]), das kunstgerechte Gedicht selbst *muḥab-*

1) Aġ., IX, 47, 2.

2) Hud., 96, 1.

3) Z. B. in der Charakteristik des Lebîd bei al-Aṣma'î in seinem noch zu erwähnenden كتاب فحولة الشعراء (LH.): فلبيد بن ربيعة قال ليس بفحل وقال لى مرّة أخرى كان رجلا صالحا كانّه ينفى عنه جودة الشعر وقال لى مرّة شعر لبيد كانّه طيلسان طبرى يعنى انّه جيّد الصنعة وليس له حلاوة.

4) Mufaḍḍ., 25, 70 ff.; vgl. مِرْطٌ مُرَحَّل, Imrḳ., Mu'all., vs. 28, ein Oberkleid, welches mit Sattelfiguren geschmückt ist. Vgl. besonders auch Fraenkel, Aram. Fremdwörter, 49 [jetzt auch Jacob, Stud. ar. Dicht., III, 100, 1].

5) Aġ., XX, 147, 12. Dass man dabei speciell an Vielfarbigkeit denkt, ist aus Hud., 90, 17, ersichtlich.

6) Kâmil, 93, 4; vgl. Dîwân des Ḥuṭ., 241, 5 (ZDMG., XLVII, 197). Demgemäss ist auch المخيّر bei al-Ja'ḳûbî, ed. Houtsma, I, 304, 5, in المُحَبِّر zu ändern.

bar [1]) (wobei man an شعْر zu denken hat), oder *muḥabbara* [2]) (d. h. قصيدة oder قافية). Al-Farazdaḳ [3]) gedenkt, seinem Mäcen alljährlich eine solche Ḳaṣîda zu widmen: ستأتيك منّى كلّ عام قصيدة محبّرة. Nicht auffallend kann es sein, dass man mit dem Begriff des *taḥbîr* leicht die Vorstellung verbindet vom Gekünstelten, Schulmässigen, oder auch nur äusserlich Glänzenden [4]), im Gegensatz zu dem Natürlichen. In diesem Sinne bezieht man den Ausdruck auch auf mühsam gezimmerte und gefeilte Kunstproducte [5]), gegenüber solchen Dichtungen, welche im Drange poetischer Kraft gleichsam spontan entstehen. Dem Ḥuṭej'a wird eine Verszeile zugeschrieben (sie findet sich weder in dem von mir herausgegebenen Dîwân, noch unter den im Anhange zu dieser Ausgabe gesammelten Fragmenten und Citaten), in welcher er von einem seiner Gedichte sagt, es sei ein unmittelbar entstandenes, und nicht wie das *taḥbîr* eines Dichters, der einen Monat lang herumkünstelt, wenn er ein Wort zu sagen hat [6]).

Diesem Anschauungskreise entspricht noch ein anderer überaus häufiger Ausdruck. Wenn man von der zusam-

---

1) Al-Ḥakam al-Ḥadramî كلّ محبّر سيّار, LA., وطح, III, 477.

2) بكلّ محبّرة سائرة, Ṭirâz al-maǵâlis, 96, 6; vgl. oben 94, 3.

3) Ed. Boucher, 59 penult.

4) In einer vergleichenden Charakteristik mehrerer alter Dichter heisst es in Bezug auf ʿAmr b. al-Ahtam: فانّ شعرك كبرد حبرة يتلألأ فى البصر فكلّما اعدته نقص, Aǵ., XXI, 174, 14 f.

5) Vgl. Dîwân des Ḥuṭ., Einleit., 42.

6) Muḥâḍ., ud, I, 49, 53:

فهذا بَديه لا كتحبير قائل اذا ما أراد القول زوّره شَهْرا

menhängenden Rede schon im Allgemeine sagt [1]), dass sie *gewebt* werde [2]), so gilt dies noch viel mehr von der *dichterischen Rede.* Unter den Verben, welche im altarabischen Sprachgebrauch zur Bezeichnung der Thätigkeit des Dichters verwandt werden [3]), ist keines häufiger als das Wort *weben*, welches (*vā*) auch bei den alten Indern von den Erzeugnissen der Dichter gebraucht wurde [4]).

Die Ḳâfija [5]) oder Ḳaṣîda wird gewebt [6]). In der Regel sind es die Verba حاك und نسج (zuweilen auch andere

---

1) Auch *taḥbîr* wird hin und wieder von der Prosa-Rede gebraucht. ʿIḳd, II, 156, 3 v. u.: جرى شىء من ذكر الخطب وتحبير الكلام; 157, 1: رأس الخطبة الطبع وعمودها الدراية وحليها الإعراب وبهاءها تحبير اللفظ; vgl. ibid., I, 216.

2) Nâb., 17, 19: أتاك بقول هَلْهَلِ النسج كاذبِ. Aġ., VI, 156, 22: ولم يُلْحِموا قولًا من الشرّ يُنْسَج; vgl. *textus;* מַסֶּכֶת, und Darmesteter, Le Zend-Avesta, III, xcix. — Vgl. noch die Anekdote خبر حائك الكلام, ʿIḳd, II, 211 f.

3) Vereinzelt ist wohl in dieser Anwendung حَذَا (gewöhnlich vom *Zuschneiden* der Schuhe gebraucht) in einer schlechten Variante zu Abû Ḏu'ejb, Aġ., VI, 62, 12: أَحْذُو قصيدةً für das richtige أحدو; vgl. oben 95, Anm. 2.

4) "Es *webten* (die Götterfrauen) Indra ein *Lied*" (Rigv., I, 61, 8). "Nicht reisse der Faden, wenn das *Lied ich webe* (ibid., II, 28, 5). Prof. Hillebrandt war so freundlich, mir diese Stellen nachzuweisen.

5) Auch hier ist ersichtlich, dass *ḳâfia* nicht den *Reim* bedeuten kann; diesen hätte man sicherlich nicht *Gewebe* genannt.

6) وقافية احوكها, Aġ., XIV, 108, 7; XV, 147, 20. أحسن حوكها, Ḥassân, Dîwân, 63, 8. قصائد حكتهنّ, Aġ., XVI, 84, 8 v. u. In der spätern Poesie wird dies häufig nachgeahmt. Ru'ba: قلت وقولى مستجدّ حوكًا, Aġ., XXI, 86, 18. Aḥmed b. Ṭâhir: اذا نحن حكنا الشعر, Muḥâḍ. ud. I, 136.

Synonyma derselben [1]), wie z. B. سدّى), die zum Ausdruck dieses Gedankens gebraucht werden [2]). Die Poeten sind die «Weber» der Dichtungen (حاكة الشعر فى الجاهلية والاسلام) [3]); sie besitzen eine «webende, kunstfertige Zunge (لسان حائك صنع) [4]). Die Elativform أحوك wird angewandt, um auszudrücken, dass ein Gedicht an künstlerischer Vollendung ein anderes überragt [5]). Da es aber der Ǵinn ist, der dem Dichter die poetische Rede eingiebt, so kann der Dichter auch sagen, dass «sein Ǵinnen-Bruder (Genosse) *die Rede in schönstem Farbenschmucke webt»* [6]). Al-Aᶜšâ, einer jener alten Poeten, deren Dichtungen die literarhistorische Ueberlieferung vorzugsweise durch verbale Inspiration von Ǵinnen entstehen lässt [7]), vertraut darauf, dass ihm *sein Helfer Misḥal* [8]) — sein spiritus familiaris — *die Rede weben werde* [9]). — Der Ḳaṣîden-Dichter al-Muhalhil b. Rabîᶜa soll diesen Namen aus dem Grunde erhalten haben, weil er zuallererst grössere Gedichte mit *zarterem Gewebe* verfertigte; diese Art des Webens heisst *halhala* (Ǵauh., s. v.). وقد هَلْهَلَ النسّاج الثوب اذا أرقّ نسجَهُ وخفّفهُ .... ويقال سُمّى امرؤ القيس بن

1) Auch حبك, aber, wie mir erinnerlich, nur in der spätern Literatur.

2) Uebersetzung aus dem Arabischen ist das im Neuhebräischen gewöhnliche ארג שיר; Beispiele bei Zunz, ZDMG., XXV, 442. Der bereits aus älterer Zeit nachgewiesene Gebrauch dieses Verbums in der Bedeutung: «schaffen, ordnen» ist demnach von dessen, der arabischen Kunstsprache entlehnten speciellen Anwendung auf die Dichtkunst zu scheiden.

3) Aġ., VIII, 79, 4.

4) I. Hišâm, 937, 13. Ḥassân, Dîw., 112, ult.

5) Auf die Frage, weshalb er so gedehnte Dichtungen verfasse, antwortet ein Dichter: يكون أحوك وعلى أفواه الرّواة أعلق, Muḥâḍ. ud., I, 52.

6) Ḥassân, Dîwân, 39, 4; vgl. oben 3.

7) Aġ., VIII, 101, 7. 8) Vgl. Van Vloten, WZKM., VIII, 65.

9) الخ أنطق القول لى سدّى مسحل اذا, TA., شدد.

ربيعة اخو كليب وائل مهلهلا لانّه اوّل من أرقّ الشعر [1]). Einem verwandten Ideengang verdankt auch der Terminus غـزل (Ghazel, Liebesgedicht)[2]) seine Entstehung: von غزل, *spinnen.*

Im spätern arabischen Sprachgebrauch wird — im Zusammenhange damit, dass die Schönheiten der Poesie mit allerlei Schmuckgegenständen und Zierrathen verglichen werden — von der Verfertigung künstlerisch geformter Gedichte gern صاغ gebraucht, das sonst besonders vom Handwerk des Goldschmiedes angewandt wird. Abû Temmâm rühmt in einem Lobgedicht an den Chalîfen al-Muʿtaṣim das Geschlecht der ʿAbbâsiden:

سُوَرُ القرآنِ الغُرُّ فيكم أُنْزِلَتْ ولكم تُصاغُ مَحاسنُ الأشعارِ

«Die glänzenden Sûren des Ḳorân verkünden euch[3]); euch zum Ruhme werden die Schönheiten der Gedichte geschmiedet»[4]).

II.

Das Bestreben, in Sprache und Ideengang strenge in den Fusstapfen der Alten zu wandeln, die Gewohnheit, auch den Gedankeninhalt der Dichtungen möglichst dem aus alter Zeit überkommenen Inventare zu entnehmen[5]),

1) Vgl. De Sacy, Mémoires de l'Acad. des Inscriptions, L, 351.

2) Zur Charakteristik des Ġazal wird erwähnt, dass es die Mitte hält zwischen der strammen, kräftigen Ḳaṣîda und dem leichtgeschürzten Lied: بين الفحل والسهل, Aġ., XX, 19, 11; vgl. XIX, 48, 16.

3) Abû Temmâm, Dîwân, 245, 14, weist der Dichter auf solche Sûren besonders hin.

4) Ibid., 138, 13. Besonders A.T. wendet den Ausdruck gern an, z. B. 218, 4: فهل للقريض الغضّ او مَن يصوغه u. a. m.

5) „Abû Temmâm gilt für den erfindungsreichsten unter den späteren Dichtern; man hat die von ihm erdachten neuen Motive (معانى) gezählt und deren

erhielt nicht wenig Nahrung aus den Anschauungen, welche in der *philologischen Schule* herrschten und, wie es scheint, im Kreise der gebildeten Leute in den beiden ersten Jahrhunderten des Islâm weit verbreitet waren.

Bei den grossen Philologen, denen man die Sammlung und Erhaltung der Ueberlieferungen des arabischen Heidenthums verdankt, die ohne ihre Sammelarbeit und exegetische Mühe unrettbar verloren gegangen wären, stand es gleichsam dogmatisch fest, dass das Ideal arabischer Poesie im Alterthum zu suchen sei und dass die Vollkommenheit der alten Poeten von den Neueren wohl angestrebt werden müsse, aber nimmermehr erreicht werden könne. Und zwar nicht nur, weil etwa die kräftige Sprache des Heidenthums ihnen abhanden gekommen — denn diesem Mangel liesse sich durch nacheiferndes Studium abhelfen —, sondern hauptsächlich auch deshalb, weil nur in jener alten Zeit die äusseren Bedingungen für die Entfaltung dichterischer Kraft vorhanden waren. Der Ǵâhilijja allein, mit der dieselbe kennzeichnenden Sinnesart der Menschen, war die Fähigkeit, die wirklichen *Fuḥûl* hervorzubringen, immanent. Nicht die dichterische Kraft allein macht den Menschen dieser Benennung würdig; diese bezieht sich vielmehr auch auf die Eigenschaften des ritterlichen Charakters [1]). Unter dem Islâm und seinen veränderten Verhältnissen sei diese innere Fähigkeit geschwunden. So etwa mag der grosse Sammler Abû ʿAmr b. al-ʿAlâʾ (st. 154) gedacht haben, als er in Bezug auf al-Achṭal den Ausspruch that: لو أُدرك الأُخطل يومًا واحدًا من الجاهليّة ما فَضَّلْتُ عليه احدًا,

---

mehr als zwanzig gefunden. Die Leute dieses Faches finden darin eine grosse Zahl«, Ibn al-Aṯîr, al-Maṯal al-sâʾir, 193, unten.

1) Z. B. Ṭarafa in Ǵamhara, 33, 23.

«hätte er nur einen einzigen Tag der Gâhilijja gesehen, so würde ich ihm keinen Andern vorziehen» [1]). Da er jedoch in islâmischer Zeit das Licht der Welt erblickte, so könne er trotz aller Vorzüge den alten Dichtern an Werth nicht gleichgestellt werden.

Al-Aṣmaᶜî, der Schüler des Abû-l-ᶜAlâʾ, hat diese Theorie in sonderbarer Weise mit seinem muhammedanischen Pietismus (der grosse Philolog war شديد التألّه [2])) in Einklang gebracht. «Die Poesie ist roh, darum wird sie kräftig und geübt im Schlechten; auf Gutes angewandt, wird sie schwach. Darum war Ḥassân nur als Heide ein grosser Dichter; als der Islâm kam, verfiel seine dichterische Kraft» [3]). — Derselbe al-Aṣmaᶜî war aber auch gegen die alten Dichter nicht wenig streng; nicht leicht würdigte er auch Leute der alten Epochen des Titels eines *Faḥl.* Unter seinen Schriften findet sich eine Abhandlung unter dem Titel *Fuḥûlat al-šuᶜarâʾ*, in welcher seine Urtheile über den Werth der anerkanntesten arabischen Dichter, wie sie sein bester Schüler Abû Ḥâtim al-Siǵistânî (السّجستانىّ) aus dem Munde des grossen Lehrers überlieferte, gesammelt sind [4]). Die Dichter der umejjadischen Zeit kommen darin sehr schlecht weg; namentlich al-Farazdaḳ, den der Lehrer des Abû Ḥâtim als completen Plagiator [5]) kenn-

1) Aǵ., VII, 172, 8.

2) Muzhir, II, 204, wird diese Seite seines Charakters in ihrem Zusammenhang mit seiner philologischen Thätigkeit ausführlich geschildert. Vgl. auch Muh. Stud., II, 402, Anm. 5.

3) Usd al-ǵâba, II, 5, unten.

4) Ich habe die bei LH. befindliche Abschrift eines Originals aus Damaskus wohl desselben, welches Lammens in seiner oben, S. 96, A. 1, angeführten Monographie über al-Achṭal, S. 155, erwähnt) benutzen können.

5) قلتُ (ابو حاتم للاصمعىّ) كيف شعر الفرزدق قال تسعة اعشار شعره سرقة قال وأمّا جرير فله ثلثون قصيدة ما علمته سرق شيعا قطّ الا نصف بيت.

zeichnet [1]). Aber auch in Bezug auf die Dichter der frühern Zeit geizt er mit den auszeichnenden Epithetis. Wir haben bereits S. 130, A. 3, gesehen, wieer den Lebîd mit der für einen Dichter fragwürdigen Bezeichnung eines «braven Mannes» abfertigt [2]. Auch ᶜAdî b. Zejd und ᶜUrwa kommen in eine tiefere Rangklasse zu stehen. Al-Aṣmaᶜî hat sogar einen neuen Terminus festgestellt, durch welchen er, gleichsam in schonender Weise, hochberühmte Dichter der Ǵâhilijja aus der Ordnung der eigentlichen Klassiker entfernt, ohne damit ihren Werth völlig herabzusetzen. Er nennt diese Dichter zweiter Ordnung: *karîm*, edel [3]). Auch al-Aᶜšâ und ᶜAmr b. Kulṯûm müssen sich bescheiden, in dieser Reihe zu stehn.

Die Philologen, welche, wenn auch mancher von ihnen selbst nicht arabischen Stammes war, mit dünkelhafter Pedanterie nicht selten den aus echtem und angeborenem Sprachgefühl entspringenden Ausdruck von Beduinen und Poeten schulmeisterten [4]), liessen sich in ihrer Schätzung

1) Dass sich dieser Dichter nicht gesträubt hat, Dichtungen selbst eines lebenden Zeitgenossen als *sein* Eigenthum zu betrachten, ersieht man aus Aġ., XVI, 116, 15 ff. Diese Stelle bietet Anlass zu weitergehenden Betrachtungen über die Anschauung, die man sich zu jener Zeit von dem persönlichen Antheil bildete, den der Dichter an seinem Producte hat. Al-Farazdaḳ nöthigt den D̠u-l-rumma, ihm vier Verse zu überlassen, *da er* (Farazd.) *mehr Recht* (oder Würdigkeit) *besitze*, dieselben *hervorgebracht zu haben*.

2) Vgl. auch das Urtheil des Abû ʿAmr b. al-ʿAlâʾ, Morgenländische Forschungen, 241, Anm., Z. 2—3.

3) Z. B. Ḥâtim: انّما يُعَدّ بكَرَم ولم يُقَلْ انّه فحل; ʿUrwa: شاعر كريم وليس بفاحل.

4) Der von Persern abstammende Jûnus b. Ḥabîb (st. ca. 183—185) bekrittelte den Sprachgebrauch des Ibn Ḳejs al-ruḳajjât, und als man ihm vorhielt, dass der Dichter ein echter Ḥiǵazener gewesen sei, wusste er sich nicht anders zu helfen, als dass er sagte: „Wie kann er denn klassisch geredet haben und glaubwürdig sein, da er doch in Tekrît wacker dem Wein zugesprochen hat?“ (Aġ., IV, 162). Abû Ḥâtim al-Siǵistânî bemängelt an der Ḳaṣîde des Beduinen Abû ʿUkejl ʿUmâra den Ausdruck: الأَرياح والأَمطار; man müsse الأَرواح sagen.

der Poesie vorwiegend durch *sprachliche Gesichtspunkte* leiten [1]). Die Dichter kamen ihnen in erster Linie als Fundgruben und Quellen des klassischen Sprachausdrucks in Betracht, insofern ihre Werke die Beweise und Argumente (*ḥuǵaǵ*) für die gute *luġa* liefern sollten. Dafür konnten sie nun die Neueren durchaus nicht mehr anerkennen. Nicht nur in lexicalischer Beziehung sprachen sie ihnen Vollwerthigkeit ab; es stand auch bei ihnen fest, dass kein nachislâmischer Dichter frei von Sprachfehlern sei [2]).

Abû ᶜAmr b. al-ᶜAlâʾ hat während der ganzen zehn Jahre, die al-Aṣmaᶜî in seiner Gesellschaft zubrachte, niemals den Vers eines muhammedanischen Dichters als *locus probans* benutzt [3]) und sich erst spät, und auch damals recht schwer, zu dem Zugeständniss bequemt, von seinen Jüngern die Gedichte des Ǵerîr und al-Farazdaḳ recitiren zu lassen.

Auf die Einrede des Beduinen, dass ihn sein *Sprachgefühl* leite, entgegnet Abû Ḥâtim, dass ihn seine *Wissenschaft* eines Besseren belehre, Aġ., XX, 185. Nicht so leicht wurde ein Schulmeister mit al-Farazdaḳ fertig. Als ʿAbadllâh b. Isḥâḳ al-Naḥwî in einem Gedichte des Farazdaḳ Sprachfehler corrigiren wollte, überschüttete der Dichter den Grammatiker mit einer Fluth von Schimpfreden, die man Chizân. adab, I, 116 nachlesen kann. Die sprachliche Kritik des Aṣmaʿî an den Gedichten des Abû-l-Naǵm, Aġ., IX, 82, unten. Man vgl. al-Sujûṭî, Muzhir, II, 248 ff., das Kapitel معرفة اغلاط العرب. Ein عيوب الشعراء verfasste noch im VI. Jhd. Aḥmed al-Ǵawânî (von kurdischer Abstammung), Schüler und Commentator des Ḥarîrî, angeführt bei Ibn al-Mulaḳḳin, Leidener Hschr., Warner, 532, fol. 139c.

1) Ueber ihren Maasstab in der Beurtheilung der Gedichte vgl. auch Kremer, Culturgesch. des Orients unter den Chalifen, II, 378, Anm.

2) Al-Âmidî, Muwâzana, 12, 20: لانّ اللحن لا يكاد يعرى منه احد من الشعراء المحدثين ولا يسلم منه شاعر من الشعراء الاسلاميّين.

3) Al-Ǵâḥiẓ, ʿBajân, fol. 105b: فامّا ابو عمرو فكان أعلم الناس بامور العرب مع صحّة سماع وصدق لسان وحدّثنى الاصمعىّ قال جلست الى ابى عمرو عشر حجج ما سمعته يحتجّ ببيت إسلامىّ.

Nur ᶜOmar b. Abî Rabîᶜa scheint von vornherein Gnade in seinen Augen gefunden zu haben [1]). Er verfügte über die reichlichsten Daten hinsichtlich der Sprache und der Antiquitäten; ein ganzes Zimmer war vom Boden bis zur Decke voller Hefte, deren Inhalt er den besten Gewährsmännern nachgeschrieben hatte. Allerdings soll er, als er in einem Anflug von Pietismus, dem Studium des heidnischen Wesens den Rücken kehrend, sich dem Ḳorân zuwandte [2]) (تَقَرَّأ), diesen reichen Apparat den Flammen übergeben haben und nach seiner Rückkehr zur Philologie (الى علمه الأوّل) auf sein Gedächtniss angewiesen gewesen sein. In seinem Material hatte sich nichts befunden, was nicht in ununterbrochener Ueberlieferungskette bis in die Zeit des Heidenthums zurückreichte [3]).

Ueber die neueren Dichter befragt, sagte er: «Was sie Schönes bieten, darin ist man ihnen zuvorgekommen; was sie aber Hässliches haben, das ist ihr Eigenthum. Nicht alle Teppiche sind gleich; es giebt deren aus feinem Seidenstoff, andere aus Sackleinwand und andere aus Lederzeug [4]).

Als einen Beweis dafür, dass das als *Kitâb al-ᶜajn* des

---

1) Al-Aṣmaʿî, Fuḥûlat al-šuʿarâʾ: وعمر بن ابى ربيعة مولّد وهو حجّة سمعت ابا عمرو بن العلاء يحتجّ فى النحو بشعره ويقول هو حجّة.

2) In dieser Zeit hat sich wohl sein Schüler al-Aṣmaʿî, den bei seiner pietistischen Sinnesart die religiösen Dinge mehr interessirten, als dies bei anderen Philologen zu geschehen pflegte (so z. B. befragt er den Theologen Saʿîd b. Abî ʿArûba wegen eines Ḥadîṯ, Usd al-ġâba, III, 389, unten; vgl. auch TA., s. v. عقل), mit ihm über die Ḏabîḥ-Frage (ob Isaak oder Ismael) unterhalten können. (Dam., s. v. كبش, II, 318, oben). Nach Ibn ʿAsâkir, s. v. Muḥammed b. Idrîs, soll er bei al-Šâfiʿî gehört haben — allerdings die Ḳaṣîda des Šanfarâ und den Dîwân der Hudejliten!

3) Al-Ġâḥiz, l. c.; vgl. Flügel, Grammat. Schulen, 32.

4) Ibn Rašîḳ, ʿUmda, Hschr., fol. 31 b; ed. Tunis, 55.

Chalîl b. Aḥmed überlieferte lexicalische Werk das Resultat späterer Ergänzungen des von Chalîl selbst verfassten Grundstockes sei, wird auch die Thatsache angeführt, dass man unter den Śâhid-Stellen Verse neuerer Dichter (wie Ṣâliḥ b. ʿAbd al-Ḳuddûs, Baśśâr b. Burd, Abû Dulâma u. A.) findet. Es sei undenkbar, dass Chalîl selbst Verse dieser Dichter als Beweisstellen angeführt habe [1]).

Solche Ansichten der Philologen mussten um so mehr Einfluss auf die Richtung der neuen Dichtkunst und auf die Bestrebungen der zeitgenössischen Dichter üben, als ja die Letzteren mit ihren Hervorbringungen zumeist dem Urtheil der Gelehrten preisgegeben waren, welche die öffentliche Meinung, wenn sie auch nicht *immer* mit dem Geschmack der Kritiker übereinstimmte [2]), zu Gunsten oder zum Nachtheil der neu auftauchenden Dichter zu beeinflussen vermochten. Während man die Dichter der heidnischen Zeit ganz unbesehen als klassische Meister erklärte, mussten die modernen vom strengen Urtheil der Philologen ihre Zulassung erbetteln.

Chalîl b. Aḥmed, der Begründer der arabischen Metrik, berühmt sich, dass die Dichter von ihm abhängig seien und dass sein Urtheil den Dichtungen des einen Verbreitung schaffe, die des andern ins Dunkel der Vergessenheit versetze [3]). Und die philologische Kritik war — wie wir sehen konnten — stets geneigt, die Neuen neben

---

1) Al-ʿAskarî, Śarḥ mâ jaḳaʿu fîhi al-taṣḥîf wal-taḥrîf (LH., fol. 28a): استشهادهم باشعار المولّدين ممّا لم يكن الخليل يلتفت اليه ولا يستشهد بمثله .... وهذا أدلّ دليل على ان الكتاب مُفسَد مَزيد فيه ،

2) Ein Beispiel, Aġ., VII, 187, 5. 7. 9.

3) Aġ., XVII, 16, unten.

den Alten nicht aufkommen zu lassen. Der Dichter Ibn Munâḏir fordert den Abû ʿUbejda auf, sein Gedicht mit dem des ʿAdî b. Zejd zu vergleichen. Er wünscht ein gerechtes Urtheil von ihm: «Sage nicht, jener sei ein Ǵâhilî, ich aber ein Poet aus der Zeit des Islâm; jenes ein altes, Gedicht, dies hingegen ein modernes, als ob du zwischen den beiden *Zeitaltern* zu urtheilen hättest. Entscheide vielmehr zwischen den beiden *Gedichten* und lasse das Vorurtheil (العصبيّة) bei Seite» [1]).

Man wird das zum Nachtheil der neuen Schule vorgefasste Misstrauen der philologischen Kritiker, und wohl auch des grossen Publicums, besser würdigen, wenn man in Betracht zieht, dass sich dasselbe nicht bloss auf dichterische Producte beschränkte, sondern sich auf die Literatur im Allgemeinen erstreckte. Al-Masʿûdî (st. 346) hält es für nothwendig, der Ueberschätzung der Alten auf Kosten der Modernen in einem eigenen Excurs entgegenzutreten, in welchem er auch ein bemerkenswerthes Geständniss des Ǵâḥiẓ erwähnt. Dieser Schriftsteller beklagt sich darüber, dass die Werke, die er unter eigenem Namen herausgab, bei den Zeitgenossen nur wenig Anklang fanden. Wollte er einem Werke Popularität sichern, so gab er es unter dem Namen irgend einer ältern Autorität heraus; unter solcher Flagge erlangte er dafür bald grosse Nachfrage; man beeilte sich, Abschriften davon zu verlangen [2]).

Auf die Befestigung des Vorurtheils, welches in der Abschätzung der Leistungen der neueren Zeiten maassgebend war, hat nicht zum wenigsten auch die Anschauungsweise Einfluss geübt, welche die religiöse Betrachtung hinsichtlich

1) Aġ., XVII, 12, oben.
2) Al-Masʿûdî, Tanbîh, ed. de Goeje, 76.

des Entwickelungsganges der menschlichen Gesellschaft förderte. Schon vor Zeiten hat man den alten Menschenschlag vor dem neuen bevorzugt [1]). Die muhammedanischen Religionslehrer flössten ihren Gläubigen noch aus ganz anderen Gesichtspunkten die Lehre von der fortschreitenden Verschlechterung der Menschheit ein. Diese Weltanschauung ist es, welche bereits dem Heiden Durejd b. al-Ṣimma die Worte in den Mund giebt: «Eure Altvordern waren gute Ahnen, und immer ist der Stamm der Vorfahren besser als der der Nachkommen» [2]). Dies ist im Sinne einer ganzen Menge von Ḥadîṯen gedacht, welche — natürlich im Hinblick auf die immer schlechter werdenden Reichsverhältnisse [3]) — den fortschreitenden Verfall der gesellschaftlichen und moralischen Zustände lehren. «Es giebt kein Zeitalter, das von dem nachfolgenden an Schlechtigkeit nicht übertroffen würde, bis dass ihr euerem Gotte begegnet (d. h. bis zum Tage der Rechenschaft» [4]); und im Sinne dieser Lehre ist das «alleräIteste Zeitalter das allerbeste» [5]).

In der Einleitung zu einer berühmten Abhandlung des ᶜAbdallâh ibn al-Muḳaffaᶜ (al-Durra al-jatîma) [6]), welche in der Literatur gewöhnlich unter dem Namen *al-Jatîma* bekannt ist [7]) (unter diesem Titel weist auf dieselbe gele-

---

1) Ḥassân, Dîwân, 72, 18: من الطّراز الأوّل; vgl eine specielle Beziehung dieses Attributes bei al-Suhejlî zu I. Hiš., 892, 8 (II, 204).

2) Aġ., XVI, 142, 2.

3) Der bei Kremer, Ibn Chaldûn und seine Culturgeschichte der islamischen Reiche (Wien, 1879), 31, im Namen eines Schülers des Ibn Sabᶜîn angeführte Spruch ist ein verbreitetes Ḥadîṯ: die Stellen in Muh. Stud., II, 31, Anm. 6. Noch weitläufiger wird der Gedanke ausgeführt in einem Ḥadîṯ bei Usd al-ġâba, II, 129.

4) B. Fitan, n°. 6.

5) Ibn Durejd, 257, 15: خير هذه الأمّة النّمط الأوّل.

6) Hschr. des British Museum, Supplement to the Catalogue of Arabic Manuscripts (1894), n°. 1003, IV — Die Schrift wurde (1893, herausgegeben vom Emîr Šukejb Arslân (Kairo, o. J) O B., VII, 1894, n°. 2435.

7) Ueber den Titel der Abhandlung (vgl. Fihrist, 118, ult., und Noten z. St.)

gentlich auch der Dichter Abû Temmâm [1]) hin), wird die Theorie von der mit dem Fortschritt der Zeit zunehmenden physischen und intellectuellen Entartung der Menschheit gelehrt. Auch in der historischen Literatur des Islâm durchzieht diese Anschauungsweise die gesammte Betrachtung der Geschichte [2]). Dieselbe Stimmung hat das Urtheil auch in literarischen Dingen beeinflusst. Auch in der vergleichenden Abschätzung des Werthes der poetischen Producte der verschiedenen Perioden ist sie zur Geltung gekommen; man hat jedoch auf diesem Gebiete das «goldene Zeitalter» jenseit der Anfänge des Islâm zurückverlegt.

III.

Aber auch die Reaction gegen die unbedingte Bevorzu-

---

macht al-Ǵâḥiẓ folgende Bemerkung (citirt bei al-Zamachśarî, Rabî' al-abrâr, Cap. LXIV — über Stolz und Hochmuth — LH., fol. 224b, und, wie es scheint, daraus im Mustaṭraf, Cap. XXVII, — I, 163 —, mit Textvarianten): الجاحظ، لو لم يصف الطبيب مصالح دوائه للمتعالجين لمّا كان له طالب ولا فيه راغب ولمّا ابدع ابن المقفّع فى رسالته سمّاها اليتيمة نزهًا لها عن المثل ولو لم ينحلها هذا الاسم لكانت كسائر رسائله فسكنت من القلوب موضع ارادته من تعظيمها. — Ibn Abî Uṣejbi'a, s. v. Barzûje, I, 308, 5 v. u.: رسالته المعروفة باليتيمة فى طاعة الملوك. Die bei Elfachrî, ed. Ahlwardt, 31, unten, von Ibn al-Muḳaffa' ohne nähere Angabe (فى كلام له) angeführte Stelle findet sich genau in dieser Risâla, ed. Kaïro, 19, 8 ff.

1) Dîwân, 41, 10, in einem Gedicht zum Preise von al-Ḥasan b. Wahb: (فكأنّ ....)

وكثيّر عزّة يوم بين ينسب   وابن المقفّع فى اليتيمة يُسْهِب

2) Kremer, a. a. O. Vgl. al-Ḳazwînî, ed. Wüstenfeld, I, 63, 5 v. u.: انّ الزمان كان صالحا فى اوّله وفسد فى آخره.

gung und die an diese Gesinnung sich anschliessende sclavische Nachahmung der Alten lässt nicht lange auf sich warten.

Die Unnatur der mit allem traditionellen Zubehör an den Verhältnissen der Wüste haftenden Ḳaṣîda drängte sich am unmittelbarsten auf angesichts der Entwickelung der städtischen Cultur, welche die Dichter an die Mittelpunkte der Staats- und Provincialregierung zog. Bereits in der Umejjadenzeit fühlten besonnene Leute die Lächerlichkeit solcher poetischen Ergüsse; an anderem Orte haben wir auf absprechende Aeusserungen und ironische Sprichwörter, die sich bereits im I. Jhd. daran knüpfen, hinweisen können [1]). Der Zeitgenosse des ᶜAbd al-Malik, ᶜUbejd Allâh ibn Ḳejs al-ruḳajjât, konnte die spöttischen Zwischenrufe hören, mit welchen Saᶜîd b. al-Musajjib die Anreden höhnte, die der Dichter an die Aṭlâl gerichtet [2]). Al-Farazdaḳ selbst findet diese Art etwas lächerlich [3]). In einem anonymen Gedicht aus umejjadischer Zeit, das man gerne auch gesungen hat, heisst es:

«Sie ist verwundert, wenn sie sieht, dass ich die seit Jahr und Tag verödete Niederlassung klagend anrufe;

Dass ich bei den Wohnsitzen verharre und weine, wo ich nichts als die Spuren (*ṭulûl*) sehe [4]).

Wie kannst du denn Leute beweinen, die nicht müde werden, fortzuziehn?

So oft du meinst, jetzt haben sie sich endlich ruhig niedergelassen, da blasen sie immer wieder zum Aufbruch» [5]).

Besonders Abû Nuwâs hat gern an den Anfängen seiner

1) Muh. Stud., I, 32, Anm.
2) Aġ., IV, 165.
3) Aġ., II, 134, 19.
4) Die beste Erklärung dieses Begriffes findet man bei Mejd., II, 235.
5) Aġ., I, 27, 21 – 24; vgl. den Vers eines Dichters von den Bâhila, bei Sîbawejhi, I, 182, 19.

Gedichte die an solcher Stelle zu findenden Wehrufe und damit die vorislâmische Dichtungsart verspottet:

«Der Unglückselige bleibt bei einer Wohnstätte stehen [1]), um Fragen an sie zu richten; ich aber frage nach der Kneipwirthin der Stadt.

Gott trockne nicht die Thränen derer, die Steine beweinen, und er heile nicht den Schmerz dessen, der um Zeltpflöcke flennt.

Sie sagen: Erinnerst du dich wohl der Wohnstätten des Stammes der Asad? Verfluche dich Gott! Sag' mir doch: wer sind denn eigentlich die Banû Asad?

Und wer Tamîm und Ḳejs und ihre Brüder? Nichts gelten vor Gott diese Araber alle.

Lass' ab davon und trinke guten alten Wein....» [2]).

Und so haben denn auch die grossen Dichter der ʿabbâsidischen Zeit, allen voran Abû Nuwâs selbst, und ein Jahrhundert später ʿAbdallâh ibn al-Muʿtazz, wenn sie auch die alte Ḳaṣîda nicht völlig vernachlässigten, die Fesseln gesprengt, in welche traditionelle Gewöhnung die arabische Poesie geschlagen. Jedoch erst im IV. Jhd. war die literarische Welt dahin gelangt, die dichterischen Producte der Zeitgenossen den Dichtungen der alten Zeit als *völlig gleichwerthig* an die Seite zu setzen, oder ihnen gar wohl noch einen *höhern* Rang als denen der Alten zuzuerkennen. In sehr kühner Weise giebt al-Mutanabbî sei-

---

1) عاج الشقيّ. Damit soll die Nachahmung von Anreden wie Imrḳ, 59, 3: عوجا على الطلل الخ, oder der Einleitung zur Muʿallaḳa des Nâbiġa: عوجوا فحيّوا الخ (Nâb., App., 26; Ǵamhara, 52) verspottet werden.

2 Dîwân des Abû Nuwâs, ed. Ahlwardt, n° 26 Aehnliche Gedichte des A. N., in welchen diese Art der Poesie, sowie im Allgemeinen die Verhältnisse des Wüstenlebens verspottet werden, hat Ḥamza b. al-Ḥasan al Iṣfahânî in seiner Redaction der Gedichte des Abû Nuwâs im V Ḥadd, XII. Bâb في المجون VIII. Fann, einheitlich gesammelt (Hschr LH, fol 408a—416a = Berliner Hschr., Ahlwardt's Katalog, n°. 7532, fol. 234a ff.), wo er auch Parallelen aus anderen Dichtern beigebracht hat.

nem übersprudelnden Selbstgefühl Ausdruck in den Worten:

ما نال اهل الجاهليّة كلّهم * شعرى

«Die Leute der Ǵâhilijja alle reichen an mein Dichten nicht heran»[1]). Eine Kleinigkeit schien es bei solchem Urtheil, die Gepflogenheiten der als klassisch geltenden Poesie zu verhöhnen. Dem *nasîb* setzt derselbe Dichter die ironische Frage entgegen: «ob denn jeder Wohlredende, dem ein Gedicht gelingt, nothwendig liebeskrank sein müsse?» Mit anderen Worten: warum denn jede Ḳaṣîda mit Liebesjammern zu beginnen habe?[2])

أكُلُّ فصيحٍ قال شعرًا متيَّمُ

Noch entschiedener tritt sein jüngerer Zeitgenosse Abû-l-ᶜAlâᵓ al-Maᶜarrî, der es sonst durchaus nicht verschmäht hat, den Vorgängern Bilder und Redensarten zu entlehnen[3]), der Schablone der Alten entgegen, namentlich der der alten Poesie geläufigen[4]), von den jüngeren Dichtern mit Vorliebe nachgeahmten[5]) Manier, die Aṭlâl zu begrüssen, oder ihnen durch vorbeiziehende Freunde Grüsse zu senden, sie um den Verbleib der Geliebten zu befragen, sie zur Rede aufzufordern[6]) und sich erstaunt zu

---

1) Dîwân (ed. Kairo, 1308), II, 186. 2) Ibid., II, 246.

3) Darauf weist al-Tebrîzî in seinem Commentar zu Abû-l-ʿAlâʾ öfters hin; nicht vermerkt ist, II, 164, 1, Vergleichung der Augen des Reitthieres كمرآة الصّناع = Imrḳ., App., 2, 3.

4) Nâb., 5, 2; App., 26, 1—5; Zuh., 3, 4; 17, 2. Lebîd, Muʿall., vs. 10. Ḥassân, 78, 5. Ibn Durejd, 103, 3, v. u. Aġ., XIX, 100, 19 (wo statt نجيبا zu lesen ist: نجيّا, wie Aġ., III, 19, 1, während an letzterer Stelle der Name der Dichters شعبة in سعية zu verbessern ist); vgl. Imrḳ., App., 17, nach der Lesart der Ǵamhara, 4, 10.

5) Z. B. Jâḳ., IV, 490, 16; 641, 19; 854, 17. Aġ., III, 112, 19—22. Al-Masʿûdî, Murûǵ, VII, 89, u. a. m.

6) Vgl. ʿAnt., Muʿall., vs. 2

zeigen, dass von den stummen Steinen keine Antwort zu erhalten sei. Man nennt diese Manier der Poeten: سؤال الديار واستعجامها عن الجواب [1]).

«Gott verzeihe mir!» — sagt er einmal — [2]) «ich beweine nicht in stiller Einsamkeit die Wohnungsspuren, wie dies Tau'am [3]) gethan....

Hat wohl Samsam [4]) in vergangenen Zeiten eine Ahnung davon gehabt, dass al-'Aǵǵâǵ in Samsam gestanden?....

O, der du den kleinen Schäfchen Instinct verleihst (مُلْهِم), ich werde nicht den Karawanen nachziehn, welche den Dattelbäumen von Malham gleichen» [5]).

Damit werden lauter Dinge abgelehnt, die uns in der alten Poesie unaufhörlich entgegentreten.

Nun war die Bahn auch für schmeichlerische Federn geebnet, zeitgenössische Dichter über die Fuḥûl zu erheben, welche noch zwei Jahrhunderte vorher jedem Manne von Geschmack als unerreichbare Vorbilder gelten mussten. Al-Ṯaʿâlibî stellt den Typus für das überschwängliche Lob

---

1) Al-Âmidî, 184 ff.

2) Saḳṭ al-zand (Kairo, 1286), II, 155, vs. 1. 2. 6; vgl. I, 147, vs. 6.

3) Tau'am b. al-Ḥâriṯ al-Jaśkurî, ein alter Poet, der mit Imrḳ. um die Wette gedichtet, war berühmt durch seine Aṭlâl-Klagen. Sein Name bietet dem Abû-l-'Alâ', der sich in paranomastischen Künsten gefällt, die Gelegenheit zu einem Wortspiel; die appellative Bedeutung des Eigennamens (Zwilling) wird nämlich dem vorhergehenden فذّ الشخص entgegengesetzt. Ausser diesem Tau'am wird der alte Dichter Ibn Chadâm als Virtuose in den Aṭlâl-Klagen erwähnt (Imrḳ., 59, 4); Einige identificiren ihn mit dem bei Aus (ed. Geyer, 38, 8) genannten [Ibn] Ḥidjam (Chiz. ad., II, 234). Einen eingehenden Excurs über diese Persönlichkeit (vgl. Fischer, ZDMG., XLIX, 127 f.) und die Nachrichten der alten Philologen über dieselbe findet man am Anfang des zweiten Theiles des Buches von Abû Aḥmed al-Ḥasan al-'Askarî (vgl. oben S. 140, Anm. 1): باب ما يشكل من الفاظ الشعر فيقع فيها التصحيف والتغيير.

4) Mit Bezug auf einen Vers des 'Aǵǵâǵ, worin Samsam als verlassene Wohnstätte angerufen wird.

5) Anspielung auf Ḳaṣîdenanfänge, in denen die in der Einleitung zu al-Ḥuṭej'a, 45, behandelte Vergleichung angewandt wird.

eines dichterischen Mäcens dar, indem er von dessen Gedichten sagt, dass neben denselben «ᶜAbîd (b. al-Abraṣ) Sclavenkleider trage und Lebîd völlig blöde einhergehe:»

كَسَوْنَ عَبيدًا ثِيابَ العَبيدِ   وَأَضْحَى لبيدٌ لَدَيْها بَليدا [1]

Aehnliche Wortspiele mit den Namen alter Dichter hat man in dieser Zeit gerne angewandt, wenn es galt, den alten Dichtern ein Schnippchen zu schlagen. Der Arzt Abû-l-Faraǵ b. Hindû (IV. Jhd.), der sich auch in der Poesie zu versuchen pflegte, hatte eine so hohe Meinung von seinen dichterischen Producten, dass, wie er dies in einem Gedichtchen selber sagt, neben ihnen die beiden Aᶜśâ als blind (عشا) und die beiden Achṭal als Schwätzer gelten müssten (خطل)» [2]).

Für die Möglichkeit des Hervortretens solcher Freiheit war damals von verschiedenen Seiten vorgearbeitet worden. Zunächst galt es im Allgemeinen, der herrschenden Theorie von dem fortschreitenden Verfall der Gesellschaft besonders nach einer Seite entgegenzutreten, welche wir bereits oben (S. 142 ff.) flüchtig streifen konnten. Man war früher davon überzeugt, dass die Tugenden der *Muruwwa* im Heidenthum in hellerem Glanz erstrahlten als in der Zeit des Islâm; dass der Islâm, der als das Ideal des Lebens die Anforderungen des *Dîn* hinstellte, der Entfaltung jener Tugenden nichts weniger als förderlich war. Und diese Anschauung steht gewiss in engem Zusammenhange mit der Voraussetzung, dass auch die dichterische Kraft in der Atmosphäre des Islâm sinken und erschlaffen müsse. Die Poesie gilt als die in Worte gekleidete *Muruwwa*; ihre Blüthe und ihr Verfall ist bedingt von der Blüthe und

---

1) Fiḳh al-luǵa, ed. Daḥdâḥ (Paris, 1861), Einleit., 3, 16.
2) Ibn Abî Uṣejbiʿa, I, 227, 1.

dem Verfall des ritterlichen Geistes, der Lebensanschauung und Lebensführung, aus denen die rechte *Muruwwa* erwächst und in denen sie gedeiht. Es ist merkwürdig, dass selbst der Dichter Abû Temmâm, der die höchste Meinung von seiner eigenen Begabung kundgiebt [1]) und den Fürsten und Mäcenen seiner Zeit die altmodischen Ruhmreden in überschwänglichem Maasse spendet, einmal die Betrachtung anstellt, dass «*die Seele der Dichtung*» (نفس الشعر) nunmehr gestorben sei, sodass der Poet über den Tod der Dichtung Trauerlieder anstimmen müsse» (سأبكى القوافى بالقوافى); «die Zelte der *Muruwwa* seien verlassen, und die Hüter der Tage des Edelsinns verschwunden [2])».

Aber ist der Glaube selbst, dass die *Muruwwa* mit allen ihren traditionellen Attributen, der Ehrbegierde, dem Heldenmuth, der Freigebigkeit, der Gastfreundschaft u. s. w. im alten Araberthum in höherem Maasse ausgeprägt gewesen sei als in der Gesellschaft, die der Islâm begründete, und ist der Glaube besonders daran, dass der Verfall der *Muruwwa* im Islâm eine historische *Nothwendigkeit* sei, nicht eine conventionelle Fabel, gepflegt von Romantikern, die in den Errungenschaften des *Dîn* keinen Ersatz für die verlorenen Ideale der Ǵâhilijja erblicken mochten?

Al-Ǵâḥiẓ, der sich auch sonst darin gefiel, gangbaren Vorurtheilen rücksichtslos entgegenzutreten, hat diese Frage ernstlich aufgeworfen und zu Ungunsten der Ǵâhilijja beantwortet. Hatte er mit dem Vorurtheile von der Verschlechterung der Generationen, mit dem Misstrauen gegen die geistige Leistungsfähigkeit der Zeitgenossen ja doch selbst, als Schriftsteller, böse Erfahrungen gemacht! So

---

1) Z. B. Dîwân, ed. Bejrût, 452, 18. 19.
2) Ibid., 427, 10 ff.

legte er denn eine Lanze ein gegen den weitverbreiteten Glauben an die Unerreichbarkeit des Alterthums.

Dabei hatte er allerdings nicht erst die Bahn zu brechen; nur in literarische Form sollte er den Gedanken fassen, der in der Generation, der er angehörte, aus verschiedenen, wohl nicht eng zusammengehörenden, aber doch ineinandergreifenden Motiven aufgedämmert war.

Zunächst begünstigte der durch den theologischen Geist, den das officielle Regierungssystem der cAbbâsiden grosszog, immer mehr um sich greifende Pietismus die Tendenz, die Vorzüge der Ǵâhilijja möglichst um einige Stufen herabzudrücken. Man hegte in den frommen Kreisen unverhohlen die Anschauung, dass das Leben im Sinne der religiösen Lehren eine höhere Stufe der Vollkommenheit darstelle, als die Ritterlichkeit der heidnischen Recken; mindestens aber pochte man darauf, dass das *Dîn* der *Muruwwa* keinen Abbruch thue [1]). Damit hing Manches zusammen, was nicht nach dem Geschmacke der Ǵâhilijja-Bewunderer war. So wurde z. B. der Gesichtspunkt in der Beurtheilung des Werthes der alten Wüstensprache verschoben. Wer sich an der Sprache des Ḳorân satt wunderte, der hatte nicht viel Raum mehr für die Verhimmelung der Dichter-*Luǵa*. Ein Jahrhundert später zog der erste Makâmen-Dichter, Bedîc al-zamân al-Hamadânî (st. 398), selbst ein bedeutender Kenner der altklassischen Sprache, die Summe dieser philologischen Anschauung, welche bei den Frommen schon lange vorher nicht ungewöhnlich war.

---

1) Um solche Anschauung zu fördern, hat man z. B. eine der angesehensten Religionsautoritäten, den Imâm al-Šâfiʿî, Folgendes aussprechen lassen: „Wenn ich wüsste, dass das Trinken von kaltem Wasser die *Muruwwa* beeinträchtigt, so würde ich niemals welches trinken, und wäre ich mit poetischem Talent begabt, so würde ich ein Trauerlied auf den Hingang der *Muruwwa* dichten“. Al-Nawawî, Tahḏîb, 70.

In einem Briefe an seinen Bruder sagt er — gleichviel, ob in ironischer oder ernster Absicht — die merkwürdigen Worte: «Beginne das Studium mit dem Ḳorân; gehe dann zum Tafsîr über; Gott wird dir dabei helfen. Lass dich von dem, was ich dir hier vorzeichne, nicht durch die *Luġa*-Bücher ablenken, denn dies wäre eitel Zeitverschwendung, da doch keine *Luġa* taugt, die nicht im Ḳorân enthalten ist» [1]).

Einen anderen Gesichtspunkt bot für dieselbe Tendenz die mit dem III. Jahrhundert des Islâm hervortretende Bedeutug persischen Wesens und persischer Bildung. Durch diese wurden selbst viele gebildete Araber in dem Glauben an die geistige Hegemonie ihrer Nation wankend. Es war die Zeit, in welcher die naiven Vorstellungen von der Vollkommenheit der alten *Muruwwa* im Bewusstsein der Gebildeten eine grosse Erschütterung erfuhren. Ein Symptom für die Skepsis, die man der Verherrlichung der Ǵâhilijja-Verhältnisse entgegenbrachte, ist die Entrüstung, die man kundgeben konnte, wenn man die ʿabbâsidischen Chalifen mit den grossen Männern des Alterthums vergleichen hörte. Es gab Leute, die es als Beleidigung der Würde des Herrschers betrachteten, sie mit Ḥâtim und Aḥnaf — mit denen verglichen zu werden der Umejjade

---

1) Al-Hamadânî, Rasâʾil (ed. Stambul, 1298), 197: وابدأ بالقرآن قبل كلّ محفوظ ثمّ بتفسيره واللّه ولىّ تيسيره ولا تشغلنّك كتب اللغة عمّا رسمت لك ففيها إضاعة الزمان ولا خير فى لغة ليست فى القرآن. Hinsichtlich der *Luġa* wurde dies sonst nicht behauptet; wohl aber, dass alle Schönheiten der Poesie im Ḳorân nachweisbar seien. Darüber belehrte Abû Ḥâtim al-Siǵistânî den Ibn Durejd, wie dies in der Einleitung zu dem dieses Thema speciell behandelnden Buche Rauḍat al-balâġa von Abû-l-Ḳâsim al-Muʿâfâ (V. Jhd.) nachgewiesen ist (Kairoer Hschr., Adab, n°. 148, Katalog, IV, 259).

als hohen Ruhm aufnahm — auf eine Linie zu stellen [1]). Der Philosoph al-Kindî, Zeitgenosse des Ǵâḥiẓ, wies einmal einen Poeten zurecht, weil er solche Vergleiche zur Verherrlichung eines Prinzen anbrachte: «Du hast den Prinzen mit diesen arabischen Landstreichern (صعاليك العرب) verglichen. Wer sind denn aber jene, die du hier erwähnt hast und was ist ihr Werth?» [2]).

Mit der Zeit ging man noch weiter. Bald nach dem Sturze des Chalifates drückt der Verfasser des Geschichtswerkes Elfachri, in einem arabischen Verse seine Ueberzeugung aus, dass die edeln Eigenschaften des Mongolenfürsten Oktai, namentlich aber seine Freigebigkeit, «zerreissen was ihr zusammengeleimt habt über die Freigebigkeit des Ḥâtim und den Edelsinn des Kaᶜb» [3]).

Im Zusammenhange damit ist noch auf ein anderes Moment der Geistesrichtung in den gebildeten Kreisen jener Zeit hinzuweisen. Es steht wohl in engem Zusammenhange mit den Anschauungen der Šuᶜûbiten. Man wagte es nämlich, jene Tugenden herabzusetzen, welche im alten Araberthum als Attribute der *Muruwwa* galten und um derentwegen die Bewunderer der heidnischen Generationen zu dem Geist der Ǵâhilijja wie zu einem verlorenen Ideal sehnsüchtig emporblickten. Man drückte z. B. den Werth der Freigebigkeit herab und verstieg zich bis zur Lobpreisung des Geizes [4]). Nicht besser erging es dem Heldenmuth. ᶜAbdallâh b. al-Muḳaffaᶜ sprach den Satz aus: «Heldenmuth bringt Verderben; es werden mehr Leute von

1) Al-Ḳazwînî, ed. Wüstenfeld, II, 49, unten.

2) Ibn Rašîḳ, ʿUmda, ed. Tunis, 124. ʿAbdallâh ibn al-Muʿtazz sagt vom Chalifen al-Muktafî, dass neben ihm der berühmte Ḥâtim nicht mitgezählt werden dürfe, Dîwân, I, 113, 8. 9.

3) Elfachri, ed. Ahlwardt, 27.

4) Vgl. Muhammed. Stud., I, 161.

vorne als von hinten getödtet; wer heiler Haut bleiben will, möge die Feigheit dem Heldenmuthe vorziehen» [1]).

Solche nicht gar ernst gemeinte Paradoxa, gegen welche aber vom Standpunkte des muhammedanischen Pietismus grundsätzlich nichts eingwandt werden konnte [2]), schlugen eine Bresche in die von früher her gangbaren Anschauungen vom «goldenen Zeitalter der Ǵâhilijja» und wurden zu dem Zwecke vorgetragen, den Zeitgenossen die Ueberzeugung von der Fragwürdigkeit der Ideale jenes barbarischen Zeitalters näher zu rücken, in ihnen eine skeptische Betrachtung der bisher fast unbestrittenen Verherrlichung des arabischen Alterthums zu wecken und zu bestärken. Al-Ǵâḥiẓ fand solche Ideen vor, als er in einem, seinem «*Buch der Thiere*» einverleibten Excurse auf die

---

1) Al-Nuwejrî (Leidener Hschr., 2b), 195: الشجاعة مُتْلِفة وذلك أنّ المقتول مُقبلا أكثر من المقتول مُدبرا فمن أراد السلامة فليؤثر الجُبن على الشجاعة. Man berief sich auch gern auf eine Stelle aus Kalîla wa-Dimna, 'Iḳd, I, 53, unten. Im Heidenthum erhielt einer, der während der Flucht vor dem Feinde von hinten verwundet wurde, den Spottnamen الأدبر, Usd al-ġâba, I, 385, unten.

2) Wohl wird auch von Muhammed eine Menge Sentenzen überliefert, die den Heldenmuth und die Freigebigkeit (السخاء والشجاعة) verherrlichen (al-Ja'ḳûbî, ed. Houtsma, II, 108, passim; vgl. 105, 7; 116, oben; 117 unten), namentlich aber dem Geizigen alle Würdigkeit im Sinne der Religion absprechen: „Er ist entfernt von Gott und vom Paradies, nahe der Hölle" (ibid., 102, 12). Zumal wird der hohe Grad von Geiz und Habsucht, den man als شحّ bezeichnet (vgl. Sûre 59, 9; 64, 16), in vielen Ḥadîṯen an den Pranger gestellt: „Er kann mit dem Glauben nicht in einem Herzen wohnen" (vgl. ZDMG., XLI, 126; XLIV, 171). Nichtsdestoweniger ist für die pietistische Anschauung eine der arabischen *Muruwwa* so gründlich entgegengesetzte Lehre möglich, wie sie Mâlik im Muwaṭṭa', IV, 228, aufbewahrt hat: Man fragte den Propheten: „Kann der Rechtgläubige ein Feigling sein?" Antwort: „Jawohl". „Kann der Rechtgläubige ein Geizhals sein?" Dieselbe Antwort. Erst auf die Frage, ob sich das Lügen mit dem Glauben vereinige, antwortet der Prophet verneinend.

Muruwwa-Frage einging. Er stellt sich nicht auf den Standpunkt jener, welche die *Muruwwa* verhöhnen; er geisselt nur das in vielen Kreisen noch immer verbreitete Vorurtheil, dass *nur* die Ǵâhilijja die Eigenschaft besessen habe, dieselbe in den Seelen der Menschen zu erzeugen und zu nähren. Er beginnt damit, zu zeigen, wie launenhaft die Zufälle sind, durch welche in Literatur und Geschichte die Einen zu ruhmreichem Namen gelangen, während die Anderen, obwohl des Ruhmes oft in höherem Maasse würdig, der Vergessenheit anheimfallen [1]). Nicht das Urtheil der gesunden Vernunft verleiht die Palme der Berühmtheit, sondern es sind ganz zufällige Umstände (الحظوظ والاتّفاقات) dabei massgebend. Ginge es nach Verdienst, so müsste der Name des Ġâlib b. Ṣaᶜṣaᶜa in glänzenderem Ruhme strahlen, als die der edeln Wohlthäter der heidnischen Zeit, Ḥâtim und Harim b. Sinân. Aber das Vorurtheil, es gäbe nur in der Ǵâhilijja echte Ritterlichkeit, hat den Ġâlib um den verdienten Ruhm verkürzt. Wollte man frei zugestehen, dass es die Vorliebe der Menschen für die Grossthaten der Heidenzeit ist, was das Urtheil der Nachwelt blendet, so wäre diese Erscheinung verständlich. Aber dieses Zugeständniss selbst wäre ein Beweis dafür, dass man bei der Entscheidung solcher Fragen nicht durch Gesichtspunkte der Vernunft geleitet wird. In ihrem Wesen waltet in diesen Dingen ein fester Plan, eine richtige und sichere Ordnung,

---

1) Kitâb al-ḥajwân (Wiener Hschr.), fol. 82a: فكم من بيت شعر قد سار وأجْود منه مُقيم فى بطن الدفاتر لا تزيده الأيّام الّا خمولا كما لا تزيد الذى دونه الّا شهرةً ورفعةً وكم من مَثَل قد طار به الحظّ حتّى عرفتْه الإماء ورواهُ الصبيان والنّساء وكذلك حظوظ الفرسان.

welche durch Gott festgesetzt ist. Al-Ǵâḥiẓ hat die Meinung, dass den grossen Männern des Islâm die Seelengrösse in viel höherem Maasse innewohnt als den Helden der Ǵâhilijja. Jene stehen uns näher und wir haben sichere Kunde über ihre Thaten; die grösseren Machtverhältnisse im Islâm waren auch mehr geeignet, grosse Thaten zu erzeugen. Der Islâm, der die Menschen geeinigt und ein Band geschaffen, das werthvoller ist, als das der Blutsverwandtschaft, konnte dabei nur förderlich sein. In Wahrheit ist das, was die Ḳurejśiten in islâmischer Zeit geleistet, den Grossthaten der Ǵâhilijja mindestens gleichwerthig; es ist aber auch leicht möglich, dass man ihre Thaten als diese weit überragend wird anerkennen müssen [1].

Wir dürfen voraussetzen, dass al-Ǵâḥiẓ dieselben Gesichtspunkte auch auf die relative Werthschätzung der poetischen Producte der Ǵâhilijja und der der islâmischen Epochen angewandt habe. Leider ist uns aus seinen Werken keine Stelle gegenwärtig, in welcher er sich über diese Frage eingehend ausspricht.

IV.

Während die unbedingte Hochstellung der heidnischen Dichter zumeist durch die *Philologen* vertreten ist, die ihr Urtheil über Kraft und Reinheit der Sprache als Maassstab bei der Würdigung des Werthes der Dichtungen selbst anwandten, war es die im III. Jhd. aufkommende *ästhetische* Betrachtungsweise, welche den einseitigen Uebertreibungen der Philologen entgegentrat und den Vertretern der neuern Dichtkunst Gerechtigkeit widerfahren liess.

---

1) S. Note I zu dieser Abhandlung.

Die früheste Aeusserung in dieser Richtung stammt aus der Feder des *Abû Muḥammed ibn Ḳutejba*, eines jüngern Zeitgenossen des Ǵâḥiẓ. Durch Nöldeke's Bearbeitung der Einleitung in seine Dichterbiographien ist die Auseinandersetzung des Ibn Ḳutejba über diesen Gegenstand allgemein zugänglich; es genügt, wenn wir hier auf dieselbe verweisen [1]. Der Gedanke des Ibn Ḳutejba hat in die literarhistorische Behandlung der arabischen Dichtkunst leicht Eingang gefunden. Im V. Jahrhd. kann das Dogma von der Unerreichbarkeit der heidnischen Dichter als vollständig gestürzt betrachtet werden. Es war in der literarhistorischen Darstellung der Entwickelung der arabischen Poesie Sitte geworden, den Alten gegenüber die Vorzüge der Neueren hervortreten zu lassen und den Nachweis anzustreben, dass erst die Letzteren manche Einseitigkeit der Alten ausgeglichen, die Poesie von den ihr anhaftenden Mängeln befreit haben.

Der belletristische Schriftsteller *Abû Isḥâḳ Ibrâhîm al-Ḥuṣrî* aus Ḳairawân (st. 453), der sich in seinen Werken durch die Schriften des Ǵâḥiẓ vielfach anregen liess und den Ideengang desselben gerne adoptirt, rühmt den neueren Dichtern den Vorzug nach, dass sie, im Gegensatze zu der Poesie der alten Schule, in ihren Ḳaṣîden eine feste Disposition beobachten, dass die einzelnen Bestandtheile ihrer Gedichte unter einander einen natürlichen Zusammenhang aufweisen und nicht so abgebrochen und fragmentarisch [2]) aufeinanderfolgen, wie bei den alten Dichtern [3]). «Die Neueren», so sagt al-Ḥuṣrî, «haben in

1) Nöldeke, Beitr. zur Kenntniss der Poesie der alten Araber, 3, 9; der arab. Text in Rittershausen's Ausgabe (Leiden, 1875), 6.

2) Solch abrupten Charakter constatirt Stumme auch an den Dichtungen der heutigen Beduinen. Tripolit. tunes. Beduinenlieder, 21.

3) Vgl. Schack, Perspectiven, I, 285.

Folge der Erleuchtung ihres Sinnes und der Feinheit ihrer Gedanken, sowie dadurch, dass sie ihren Eifer auf die verschiedenen Arten des Schönen verwenden, die steilen Wege dieser Methode erst geebnet. Die Fuḥûl und ihre Nachahmer nahmen es damit nicht so genau. Sie springen von einem Gegenstande zum andern über und haben keinen weitern Zweck, als den Adel, die Vorzüglichkeit und den schnellen Lauf ihrer Kamele zu beschreiben und zu schildern, wie ihre Ritter auf diesen Thieren reitend sich in den «Mantel der Nacht hüllen» [1]. Zuweilen gelingt auch ihnen freilich ganz absichtslos ein feinerer Gedanke; denn die gesunde Naturanlage bricht sich auch in ihnen Bahn und lässt ihr Licht erstrahlen» [2].

Dieselbe Betrachtungsweise bildet den Ausgangspunkt, von welchem ein anderer Ḳairawâner, der auf Sicilien (ca. 460) gestorbene Landsmann und Zeitgenosse des Ḥuṣrî, an die kritische Würdigung der poetischen Leistungen der Araber herantritt. Für die Stellung und das Ansehen des *Ibn Raśîḳ* innerhalb der wissenschaftlichen Literatur [3] ist es nicht ohne Belang, dass ihn Ibn Chaldûn als bahnbrechende Autorität auf dem Gebiete der Poetik feiert [4]. Ibn Raśîḳ begnügte sich in seinem berühmten Werk über Poetik

---

1) Damit sind Verse gemeint, wie z. B. der des A'śâ Hamdân: اتسربل الليل البهيم, Aġ., V, 148, 18, oder des Dû-l-rumma: وليل كالجلباب العروس ادّرعته, ibid., XIX, 139, 3 v. u.

2) Zahr al-âdâb, II, 213.

3) Ein Citat aus seinem Werke: كتاب الغرائب والشذوذ bei Dam., s. v. عصفور, II, 140.

4) Prolegomena, ed. Quatremère, Not. et Extr., XVIII, 337: ذكر ذلك ابن رشيق فى كتاب العمدة وهو الكتاب الذى انفرد بهذه الصناعة واعطى حقّها ولم يكتب احد فيها قبله ولا بعده.

nicht damit, an einzelnen Punkten die Vorzüglichkeit der Neueren gegenüber den Fuḥûl und denen, die in ihren Wegen gehen, aufzuweisen; er bildete sich vielmehr eine systematische Anschauung über das gegenseitige Verhältniss der beiden Epochen und Richtungen der Poesie. Er betrachtet dieselben unter dem Gesichtspunkte der literarischen Entwickelung.

Die moderne Dichtkunst ist nach seiner Ansicht [1]) eine Entwickelungsphase, welche die alte Poesie der Araber zu höherer Vollkommenheit geführt hat; sie ergänzt in fortschreitender Verfeinerung die Einseitigkeit und die Mängel der alten Dichtkunst. Die Alten hatten einen rohen, wenn auch festen Bau aufgeführt; die Modernen haben ihn verziert und verschönt; jenen eignet die unmittelbare Kraft, diese zeichnet grössere Schönheit aus; dabei ist aber nicht zu verkennen, dass sie an Natürlichkeit den Aelteren nachstehen [2]). Die *Muwalladûn* zeichnen sich durch angenehmeren und zarteren Ausdruck, durch grössere Feinheit und Zugänglichkeit der Gedanken aus (لعذوبة الفاظها ورقّتها وحلاوة معانيها وقرب مأخذها) [3]). Er weist eingehend nach, wie die Wüstenbeschreibungen der alten Poeten, sowie die fremdartigen Ausdrücke, die ihre Dichtungen charakterisiren, alle Welt der Poesie entfremden würden [4]), und

---

1) ʿUmda, Leipziger Hschr., 31b ff.; ed. Tunis, 55—57.

2) وانّما مثل القدماء والمحدثين كمثل رجلَيْن ابتدى هذا بناءً فأَحْكَمَهُ وأتقنه ثمّ أتى الآخر فنقّشه وزيّنه فالكلفة على هذا ظاهرة وإن حسُن والقدرة على هذا ظاهرة وإن خشُن.

3) Vgl. Kâmil, 747, 10: شدّة كلام العرب بروايته وأدبه وحلاوة كلام المحدثين.

4) Wie wenig selbstverständlich diese Anschauungsweise noch zu jener Zeit

wünscht, dass die modernen Dichter den Mittelweg zwischen der mühseligen, beduinisch rohen Ausdrucksweise der Alten und der plebejischen, trockenen des alltäglichen Lebens einschlügen. Er hält es nicht für ausgeschlossen, dass der höhere Rang den modernen Dichtern zuerkannt werden würde, wenn sie die Vorzüge der Alten beibehielten, ohne damit für die neuere Zeit Unbrauchbares zu verbinden [1]). In jedem Falle überragen sie jene an Reichthum und Vielseitigkeit; das Studium der neueren Dichter sei daher sehr zu empfehlen.

Wir können aus allen diesen Aeusserungen ersehen, dass Ibn Rašîḳ mit Ibn Ḳutejba die Ansicht theilt, dass der blosse Umstand, dass ein Dichter einer spätern Zeit angehört, ihm — wenn er sonst Treffliches leistet — nicht zum Schaden gereichen könne; wie es denn auch an sich ebenso wenig ein Verdienst sei, der alten Zeit anzugehören, wenn man Schwaches leistet [2]). Als den bedeutendsten und

---

war, beweist die Bemerkung des Verfassers: قال صاحب الكتاب وأنا أرجو أن أكون باختيار هذا الفصل وإثباته هنا داخلا فى جملة المميّزين ان شاء الله.

1) وليس التوليد والرقّة أن يكون الكلام ركيكا سفسافا باردا غثّا كما ليست الجزالة والفصاحة أن يكون حوشيّا خشنا ولا أعرابيّا جافيا ولكن حالا بين حالين ولم يتقدّم امرؤ القيس والنابغة والأعشى الّا بحلاوة الكلام وطلاوته مع البُعد من السخف والركاكة على انّهم اذا اغربوا لكان ذلك محمولا عنهم اذ هو طبع من طباعهم فالمولّد المحدث على هذا إذا صحّ كان لصاحبه الفضل البيّن بحسن الاتّباع ومعرفة الصواب مع انّه ارقّ حوكا واحسن ديباجة.

2) Die betreffenden Textstücke aus der ʻUmda (fol. 128) sind in der Bej-

vielseitigsten unter den modernen Dichtern betrachtet er (S. 187) den Ibn al-Rûmî (st. 284), obwohl er seinen Ruhm besonders der Satire verdankt.

Darum eifert auch Ibn Rašîḳ gegen die sclavische Nachahmung der alten Poesie. Während aber Ibn Ḳutejba noch daran festhält, das es dem Dichter der spätern Zeit nicht erlaubt sei, in Bezug auf das von Alters her gebräuchliche Schema der Ḳaṣîden Abweichungen Raum zu geben, welche von den veränderten Lebensverhältnissen gefordert werden, findet es Ibn Rašîḳ unstatthaft, dass man das moderne Gedicht auf Voraussetzungen aufbaue, die der Wirklichkeit nicht mehr entsprechen. Namentlich gelte dies von den Aṭlâl, sowie von der Stellung, die die Beschreibung des Kamels in der alten Poesie einnimmt. «Die alten Araber benutzten als Reitthier das Kamel, welches bei ihnen häufig war und bei allen Mühen, trotz Futter- und Wassermangel, ausharrte. Darum erwähnen sie es auch immerfort in ihren Gedichten, ohne damit irgend eine Unwahrheit zu sagen. Sie schildern nicht etwas, was nicht wirklicher Anschauung entspricht, wie dies die Neueren thun. Imruʾ ul-Ḳejs, der ein König war, erwähnt gelegentlich seiner Reise zum Kaiser in der That Postpferde und die Wegweiser des Barîd (فُرانق, 20, 45—50), obwohl sonst auch er nach der allgemeinen Gewohnheit von Kamelen spricht. Aber bei diesem Anlasse erwähnt er berberische Pferde, denen man ebenso wie den Maulthieren die Schwänze schor, damit sie in den Barîd-Dienst träten und man daran erkenne, dass sie einem König angehörten». «In unserer Zeit und in unseren Ländern ist nur wenig von diesen Dingen zu reden. Darum

---

rûter vorzüglichen Chrestomathie aus der rhetorischen Literatur der Araber, *ʿIlm al-adab* (1889), II, 388—389 abgedruckt.

muss der Dichter ihre Beschreibung vermeiden, es sei denn, dass sie den wirklichen Thatsachen entsprechen. Wie abgeschmackt ist es, zumal wenn der Dichter am selben Orte wohnt, wo der Besungene sich aufhält, und er, so oft er nur will, ihn sehen kann, unter solchen Verhältnissen von der Kamelstute zu sprechen (auf welcher der Dichter die Reise zu seinem Mäcen unternimmt) und von Wüsteneien, durch die er auf dieser Reise zieht!» [1])

Unter den ästhetischen Kritikern ragt in der arabischen Literatur der Stilist *Ḍijâ' al-dîn Naṣr-allâh Ibn al-Aṯîr* [2])

---

1) 'Umda, 147—149. 'Ilm al-adab, II, 412—414.

2) Es wird nicht unnöthig sein, die in der Literatur bekannten Träger des Namens *Ibn al-Aṯîr* durch ihre Ehrennamen (*alḳâb*) auseinanderzuhalten und vor Verwechselung, der sie nicht selten ausgesetzt sind, zu schützen; namentlich, mit Rücksicht auf den hier erwähnten Autor, die folgenden drei Brüder:

(a) *Meǵd al-dîn Abû-l-sa'âdât I. a.-A.* (544—606), Vezir des Fürsten in Mosul, Verfasser vieler Werke über Epistolographie, Grammatik, Gebete, Exegese (الانصاف فى الجمع بين الكاشف والكشاف), Ḥadîṯ (جامع الاصول فى احاديث الرسول, Synopsis der sechs kanonischen Sammlungen), Heiligenlegenden etc. Er wird im Kâmil seines Bruders, ad ann. 593 (XII, 55, Bûl.), als Begleiter des Verfassers auf seiner Ḥaǵǵ-Reise genannt; einiges Biographische im Keśkûl, 16. Von seinen Werken ist unlängst das Ḥadîṯ-Lexikon al-Nihâja in 4 Bden (Kairo, 'Oṯmânijja, 1311) gedruckt erschienen; sein Kunja-Lexikon المرصّع wird durch C. F. Seybold herausgegeben (ZDMG., XLIX 232.)

(b) *'Izz al-dîn 'Alî I. a.-A.* (555—630), Verfasser des Kâmil, Usd al-ġâba und anderer Geschichtswerke (von welchen ein Kitâb al-bâhir im Kâmil, ad ann. 516 (X, 230), citirt wird), sowie auch des dem Lubb al-Lubâb von al-Sujûṭî (ed. Veth, Leiden, 1840—1851) zugrunde liegenden Buches: al-Lubâb.

(c) *Ḍijâ' al-dîn Naṣr-allâh I. a.-A.* (558—637), von dessen Werken ausser *al-Maṯal al-sâ'ir* das in diesem, 199, citirte: الوشى المرقوم فى حلّ المنظوم (durch Ibrâhîm al-aḥdab, Bejrût, 1289) gedruckt ist. Vgl. Lbl.. für orient. Philol., I, 234, n°. 17. Ein Epigramm auf die drei Brüder s. bei Muḥammed Kibrît, Riḥlat al-śitâ' wal-ṣajf (Kairo, 1293), 91. — Auch ausser diesen Brüdern Ibn al-Aṯir begegnen wir (im folgenden Jhd.) mehreren Gliedern dieser Familie, deren Namen mit der muhammedanischen Geschichte von Syrien und Aegypten verknüpft ist; in der Literatur ist besonders noch *'Imâd al-dîn* (652—699) erwähnenswerth (Dozy,

al-Ǵazarî hervor. Die moderne Poesie hat niemals einen beredteren Anwalt gefunden als diesen stilgewandten Vezir des ejjubidischen Sultans al-Afḍal b. Ṣalâḥ al-dîn. Die knappen Anregungen des Ibn Rašîḳ hat er, ohne diesen Vorgänger zu nennen, in seinem, der Berücksichtigung in vielen Beziehungen noch heute würdigen Buche: *al-Maṯal al-sâ'ir fî âdâb al-kâtib wal-šâ'ir* (Bûlâḳ, 1282)[1]) weiter ausgeführt. Wie er in vielen anderen Dingen den landläufigen Ansichten sein selbständiges Urtheil frei entgegenstellt[2]), so hat er sich auch besonders berufen gefühlt, von seinem ästhetischen Standpunkte aus, das zu seiner Zeit noch nicht vollständig beseitigte Vorurtheil der Sprachgelehrten gegen die moderne Poesie zu bekämpfen. Wir thun am besten, ihn darüber selbst reden zu lassen:

«Unter den modernen Dichtern» sagt er, «giebt es manche, welche die alten übertreffen. Ich habe aus selbständiger Prüfung, nicht aus eitlem Nachsprechen, die Ueberzeugung gewonnen, dass al-Farazdaḳ, Ǵerîr und al-Achṭal grössere Dichter waren, als ihre Vorgänger aus den Zeiten der Ǵâhilijja, und dass zwischen jenen und diesen ein gewaltiger Unterschied ist. Fragt man mich weiter, so sage ich, dass Abû Temmâm, al-Buḥturî und al-Mutanabbî auch jene drei übertreffen. Es giebt keinen grösseren Dichter weder im Heidenthum noch im Islâm.... Jeder von ihnen vereinigt in sich allein, was in den alten Dichtern zerstreut vorhanden war. Will man gerecht sein und Voreingenommenheit und Autoritätendienst beiseite lassen,

---

Commentaire historique sur le poème d'Ibn Abdoun, 25 ff.). Das *laḳab* des oben 71, Anm., Z. 15, erwähnten Ibn al-Aṯîr ist mir nicht bekannt.

1) Es giebt auch eine kürzere Bearbeitung dieses Werkes (handschriftlich in Kairo, Adab, n°. 320, Katalog, IV, 322).

2) Siehe ZDMG., XXXV, 143 ff., wo auch die an dieses Werk sich knüpfende polemische Literatur erwähnt ist.

so muss man gestehen, dass die Buchstaben *mîm* und *lâm* der Gedichte des Mutannabbî so schöne und originelle Dichtungen enthalten, wie man solche in den Gedichten keines der Fuḥûl findet [1]. Als ob ich nicht schon vor mir sähe, wie mancher, der diese Worte vernimmt, in Wuth geräth und die Augen rollt! Aber dies ist nichts als eitel Nachsprecherei und Unwissenheit in den Geheimnissen des Ausdrucks und der Gedanken». Nun führt er eine Menge von Stellen aus den Dichtungen des Mutanabbî an, an denen er beweist, dass kein alter Klassiker Aehmliches hervorgebracht habe [2]. Hier gilt, so meint er, das Wort des Propheten: نحن الآخرون السابقون, «wir sind die Letzten, die Vorangehenden», d. h. «wir sind die Letzten nach der Zeit, die Vorangehenden an Vorzüglichkeit». «Nur solche, die allen Vorzug in dem *Alterthum*, nicht aber in der *Qualität* der Leistungen suchen, werden dies verkennen und den Ǵâhilijja-Dichtern absolute Vorzüglichkeit zuschreiben, lediglich deshalb, weil sie in alter Zeit lebten.»

«Die richtige Meinung ist nach meiner Ansicht, dass al-Farazdaḳ, Ǵerîr und al-Achṭal die vorzüglichsten arabischen Dichter sind, sowohl im Vergleich mit den alten, als auch mit den neueren Dichtern. Wer die alten Gedichte und die Dîwâne der Neueren studirt hat, wird mich verstehen. Man darf nicht bei Imruʾ ul-Ḳejs, Zuhejr, Nâbiġa und al-Aʿšâ stehen bleiben. Denn jeder von diesen ragte in einer besondern Richtung hervor....; jene drei aber leisteten in allen von ihnen gepflegten verschiedenen Arten Vorzügliches. Noch grösser sind in der Dichtkunst nach meiner Meinung die drei Modernen: Abû Tem-

1) Citirt bei Badîʿî, al-Ṣubḥ al-munabbî, II, 241, ff.

2) Dies zeigt er im Verlaufe seines Buches gern an einzelnen Beispielen z. B. p. 195.

mâm, al-Buḥturî und Abû-l-Ṭajjib al-Mutanabbî; ihnen kommt in den verschiedenen Epochen der Poesie niemand nahe. Abû Temmâm und Abû-l-Ṭajjib sind die Beherrscher des Gedankens (ربّا المعانى); al-Buḥturî ist der des schönen Ausdrucks (ربّ الالفاظ)» [1]). An einer andern Stelle nennt er die drei modernen Klassiker «die Lât, ʿUzzâ und Manât der Poesie» (وهؤلاء الثّلاثة لات الشعر وعزّاه ومناته) [2]).

«Abû ʿAmr b. al-ʿAlâʾ sagte einmal in Bezug auf al-Achṭal: «Hätte er nur einen Tag zur Zeit der Ǵâhilijja gelebt, so würde ich ihm keinen Andern vorziehen» (vgl. oben); «dies ist nun ein Bevorzugen der Zeiten, nicht ein Bevorzugen der Gedichte .... Stände mir Abû ʿAmr hoch genug, so würde ich ihn an dieser Stelle eingehender widerlegen» [3]).

Da es nun besonders die Sprachgelehrten waren, welche die These von den für die Modernen unerreichbaren Vorzügen der heidnischen Dichter lehrten, so kehrt sich Ibn al-Aṯîr an mehreren Stellen seines Werkes gegen die Competenz der Philologen in Sachen des Geschmackes. An einer andern Stelle haben wir bereits Gelegenheit gehabt, darauf hinzuweisen, dass er den Ṯaʿlab für unzuständig hält, in poetischen Fragen ein Urtheil abzugeben [4]). «Darüber sind nicht die Gelehrten der ʿArabijja zu befragen, sondern ausgezeichnete Stilisten und Poeten; denn jeder Gelehrte ist seines eigenen Faches kundig. Man wird in arithmetischen Fragen nicht den Juristen, in juristischen Fragen nicht den Mathematiker, und in medicinischen

1) Al-Maṯal al-sâʾir, 490. 2) Ibid., 470, 17.
3) S. 489, oben.
4) ZDMG., XXXV, 149. Dasselbe Urtheil hat über Ṯaʿlab und seinesgleichen schon sein Zeitgenosse, der Dichter al-Buḥturî ausgesprochen; s. de Goeje zum Dîwân des Muslim b. al-Walîd, 296.

Fragen nicht den Grammatiker zu Rathe ziehen. Nur der Fachmann, der eine Wissenschaft nach innen und aussen gründlich erlernt hat, wird in derselben als urtheilsberechtigt anerkannt werden können. Aber gerade die Rhetorik hat so viel Glück bei den Menschen, dass es kaum jemanden giebt, der dabei nicht mitreden möchte. Leute aus dem Pöbel, die nicht einmal schreiben, oder auch nur einen richtigen Satz hervorbringen können, massen sich an, über Stil und Poesie zu urtheilen, und während sie die lächerlichsten Dinge sagen, nehmen sie die Miene von gelehrten Sachkennern an. Ich kann ihnen dies gar nicht übel nehmen, wenn ich bedenke, was dem Ibn al-Aᶜrâbî, der doch ein hochberühmter Gelehrter war, zustiess. Man legte ihm ein Reǵez-Gedicht des Abû Temmâm vor, und er lobte es sehr, in der Meinung, dass es ein altes Gedicht sei [1]; als man ihm aber den Namen des wirklichen Verfassers nannte, da fand er es plötzlich geschraubt, warf das Papier von sich und befahl seinem Diener, es zu zerreissen. Wenn nun ein Gelehrter vom Range des Ibn al-Aᶜrâbî in dieser Sache so wenig Bescheid wusste und aus purer Unwissenheit diese höchste Stufe der Autoritätenanbetung erreichte, was werden dann erst andere Leute vorbringen?» [2]).

V.

Mit der von Seiten der Literarhistoriker und Kunstrichter stetig wachsenden Anerkennung der neuern Poesie

---

1) Dies ist um so merkwürdiger, als jener Philologe den Abû Temmâm gar nicht als *Dichter* wollte gelten lassen, al-Âmidî, 9, 8: قال ابن الاعرابى ان كان هذا شعرا فكلام العرب باطل.

2) Al-Maṯal al-sâ'ir, 489.

hielt auch ihre Bevorzugung in einem für die Verbreitung der dichterischen Productionen besonders geeigneten Literaturzweige Schritt.

Zur Zeit, als die berufensten Beurtheiler des Werthes der poetischen Leistungen verschiedener Zeitalter für die Vorzüge der modernen Poesie mit allem Eifer eintraten, hatte sich ihre Würdigung bereits in einer Literaturgattung Bahn gebrochen, welche, infolge der eklektischen Richtung des Bildungsbedürfnisses im Orient, sich von Altersher bis auf unsere Zeit der meisten Ermuthigung erfreut: wir meinen die Literatur der *Anthologien.* Eins der ältesten Producte dieser Gattung ist das Buch des fürstlichen Dichters *ʿAbdallâh b. al-Muʿtazz* (st. 296): كتاب فصول التماثيل فى تباشير السرور, in welchem die auf den Wein und seinen Genuss bezüglichen dichterischen Sprüche gesammelt sind [1]. Ibn al-Muʿtazz bekundet auch in diesem Buche sein Interesse für die neue Poesie, das er ferner noch durch die Abfassung von طبقات الشعراء المحدثين zum Ausdruck brachte [2]. Trotzdem das Thema seiner eben erwähnten Anthologie dem Sammler reichliche Gelegenheit bieten mochte, die alten Poeten zu berücksichtigen, können wir in diesem Werke eine auffallende Vernachlässigung gerade der ersten Periode der arabischen Dichtkunst beobachten. Es kann für die Feststellung dieser Thatsache von Interesse sein, wenigstens an diesem einen Beispiel das statistische Verhältniss in der Berücksichtigung

---

1) Vgl. darüber Loth, Ueber Leben und Werke des ʿAbdallâh ibn al-Muʿtazz (Leipzig, 1882), 42, ff.) Ich benutze das Buch nach einer Hschr. LH.

2) Auszüge daraus sind von Ḥamza b. al-Ḥasan al-Iṣfahânî zum XV. Bâb des oben (S. 145, A. 2) angeführten Dîwân des Abû Nuwâs (fol. 480b ff.) mitgetheit:

واكثر ما فى هذا الباب من حكايات عبد الله بن المعتزّ فى الكتاب الذى صنّفه فى طبقات الشعراء المحدثين.

der Dichter der verschiedenen Zeitalter aufzuweisen; zu diesem Zwecke lassen wir die Namen der von Ibn al-Mu^c-tazz citirten Dichter und die Anzahl der von denselben angeführten Proben folgen:

Imru' ul-Ḳejs: 2, Zuhejr: 1, ᶜAntara: 1, Ṭarafa: 2 (einmal, nur um die Bemerkung folgen zu lassen: ورأيتهم يذمّون قول طرفة), al-Aᶜšâ: 3 (einmal, um dem Citat die Mittheilung beizugeben: وسمع بشّار الضرير هذا فقال أنا والله اشعر من أبي نصير في صفة الزق حيث يقول), Mutammim: 1, Jezîd b. Muᶜâwija: 1, al-Achṭal: 4, Dîk al-ǵinn (شاعر الشّام): 6, Muslim b. al-Walîd: 14, Ibrâhîm al-Naẓẓâm: 3, Diᶜbil: 2, Abû Nuwâs: 4, al-Ma'mûn: 2, al-Ḍabbî: 1, al-ᶜAṭawî: 2, Baššâr b. Burd: 6, ᶜAlî b. Ǵahm: 1, Abû Temmâm: 6, al-Buḥturî: 7, Muḥammed b. Razîn: 2, Abû-l-Hindî: 2, Abû-l-Ḳâsim b. ᶜÎsâ: 2, Ḥasan b. Châlid: 1, Jaḥjâ b. Châlid: 1, Muḥammed b. ᶜAbdallâh b. Ṭâhir und dessen Bruder ᶜUbejdallâh: 3, al-Ḥakamî: 56, anonyme Gedichte: 21, wobei zumeist moderne Kâtib's als Verfasser bezeichnet sind, eigene Gedichte (häufig mit der Einführung, قال ابو العبّاس): 44. Diese Statistik kann uns unzweideutig zeigen, in welchem Maasse zur Zeit des Verfassers die Zurückdrängung der alten und die Berücksichtigung der neuen Dichter bereits durchgedrungen war. Hatte ja der Lehrer des Ibn al-Muᶜtazz, der strenge Philologe al-Mubarrad (st. 285), das Vorurtheil von der ausschliesslichen Würdigkeit der alten Poesie bereits abgestreift und, so oft er hierzu Gelegenheit fand, auch die Modernen herangezogen [1]). Um wie

1) Auch in besonderen Zusammenstellungen, z. B. Kâmil, 224 ff., 517 ff., 770 ff.: من أشعار المولّدين oder المُحْدَثين. Mub. hält es für den Gebildeten als unerlässlich, dass er die Gedichte des Ibn al-Muᶜtazz tradire, Chams ras. (Stambul 1301) 119.

viel eher konnten dies jene Sammler thun, denen es gerade darauf ankam, die Beweisstellen für einen Gedanken nach Möglichkeit zu häufen. In diesem Bestreben lassen sie denn auch der neuen Poesie volle Gerechtigkeit widerfahren. In jedem Kapitel des Adab finden wir dieselbe reichlich vertreten, und die geläufigsten Gemeinplätze durch eine lästige Reihe von Anführungen aus den Dichtungen ihrer Vertreter belegt. Gleichzeitig würdigt man auch die moderne Poesie, ihre glänzendsten Producte, gleichwie man dies früher hinsichtlich der alten gethan, nach den Gattungen der Dichtkunst zu ordnen. In die Ǵamhara des Śejzarî (VII. Jhd.) haben nur Dichter der muhammedanischen Epochen Einlass gefunden [1]), und auch innerhalb dieses Rahmens ist, wie man aus der Inhaltsangabe ersieht, die umejjadische Epoche nur sehr spärlich vertreten. Im Laufe der Zeit wurden die Alten ungebührlich in den Hintergrund gedrängt, sodass z. B. im VIII. Jhd. Abû Bekr ibn Ḥaǵǵa al-Ḥamawî (st. 837) sich veranlasst fand, über diese literarische Vernachlässigung der alten Klassiker ernste Klage zu führen [2]).

Besonders in einer Gattung der anthologischen Literatur kommt das Bestreben, den hohen Rang der modernen Poesie darzuthun, in hervorragender Weise zum Ausdruck: in den nach dem Muster von al-Ṯaᶜâlibî's *Jatîmat al-dahr fî maḥâsin ahl al-ᶜaṣr* verfassten Anthologien aus den

1) ZDMG., XIV, 491.

2) Ta'hîl al-ġarîb (abgedruckt am Hâmiś der Muḥâḍarât ul-udabâ', II. Bd.), 265: الميل الى زخارف المتأخّرين أطلق عنان القلم الى هذا الاستطراد، وقد تعيّن ان نشرع فى تكميل ما سُبِقوا اليه اذ هم وُلاة هذا الشان والسّابقون الى حلبة هذا الميدان ثمّ بعد ذلك نذكر ما زخرفه المتأخّرون بعدهم من بديع الغريب فى كلّ نوع.

Werken zeitgenössischer Dichter und Schöngeister. Vom V. Jhd. an arbeiten die Literaten der folgenden Zeitalter eifrig an der Fortführung des Werkes von al-Ṯaᶜâlibî, wenn sie sich auch nicht, wie ihr Vorbild, in der würzigen Atmosphäre von Hamdâniden-Fürsten bewegen, und Herrscher wie Sejf al-daula und Dichter wie al-Mutanabbî in den Mittelpunkt ihres literarischen Kreises stellen können. Das *Dumjat al-ḳasr wa-ᶜuṣrat ahl al-ᶜaṣr* von al-Bâcharzî (st. 467) ist die erste Probe, al-Ṯaᶜâlibî's Werk weiterzuführen; ein würdiges Seitenstück findet es an des ᶜImâd al-dîn al-Iṣfahânî (st. 597) *Charîdat al-ḳaṣr wa-ǵarîdat al-ᶜaṣr.* Man ersieht schon aus den Titeln dieser, so wie der gleichen Werke aus den späteren Jahrhunderten, dass sie allesammt demselben Zwecke dienen und dass ihrer Abfassung dieselbe Absicht zugrunde liegt. Ganz unzweideutig äussert diese Absicht noch ein Autor des XI. Jahrhunderts, Ṣadr al-dîn al-Madanî, in seiner Anthologie: *Sulâfat al-ᶜaṣr fî maḥâsin aᶜjân al-ᶜaṣr.* Die Berechtigung seines Bestrebens, den Dichtern seiner eigenen Zeit einen Ehrenplatz neben den alten Dichtern zu erobern, will er den Lesern durch einige naive Vergleiche nahe führen. «Vieles», so meint er, «was später kommt, ist dem Vorhergehenden an Werth überlegen, der Regen dem Donner, die Erfüllung dem Versprechen; auch in der Zahlenreihe gehen die minderwerthigen den hohen Zahlen voraus (wenn man sie nämlich von rechts nach links betrachtet). So können auch die Leistungen der Spätgeborenen höher stehen als die der Altvordern. Was wir alt nennen, war einst neu, und was uns jetzt neu ist, wird in später Zukunft zu den Alten gehören» [1].

---

1) S. n°. II der „Anmerkungen" zu dieser Abhandlung.

VI.

Es konnte bei der Betrachtung der oben angeführten Proben nicht entgehen, dass mit der seit dem III. Jhd. immer mehr zur Geltung gelangenden Vindication der neueren Dichterschulen nicht selten die Polemik gegen jene verbunden wird, welche in diesen Fragen, auch in modernen Zeiten, den Anschauungen der alten philologischen Kritiker treu blieben. Die Urtheile des Ibn Rašîḳ und Ibn al-Aṯîr sind eben nicht zur herrschenden Ansicht der gesammten gelehrten Gesellschaft des muhammedanischen, und speciell des arabischen Orients geworden. Es hat immerfort Reactionäre gegeben und noch heutigen Tages hat man im Verkehr mit orientalischen Gelehrten und Schöngeistern Gelegenheit, die Erfahrung zu machen, mit welcher Entrüstung der Versuch zurückgewiesen würde, z. B. nur die Dichter der mittleren Zeit der poetischen Literatur in einem Athemzuge mit den Muᶜallaḳât-Dichtern zu nennen.

Mit welcher Zähigkeit in weiten Kreisen die Vorurtheile haften blieben, welche schon Ibn Ḳutejba zu bekämpfen versucht hatte, darüber kann uns z. B. die Mittheilung des Ibn Chaldûn (st. 808) belehren [1], dass «eine grosse Anzahl von Lehrern der schönen Wissenschaften, mit denen er verkehrte, die Dichtungen des Mutanabbî und des Abû-l-ᶜAlâ' al-Maᶜarrî nicht als in die Kategorie des *šiᶜr* gehörig anerkennen, weil diese beiden Dichter *nicht in den Wegen der alten Araber wandeln*». (لانّهما لم يجريا على اساليب العرب فيه). Und in der That erfahren wir aus derselben Zeit, dass ein Kritiker an dem Dîwân des Ṣafî al-

1) Not. et Extr., XVIII, 335.

dîn al-Ḥillî (st. 750) ernstlich den Fehler aussetzt, dass der Dichter die Anwendung fremdartiger, obsoleter Wörter vermeidet. Dies entsprach dem Kunstgeschmack der gewöhnlichen Kritiker nicht. Hatte ja selbst Abû Temmâm seine Gedichte gern mit gesuchten Ausdrücken aufgeputzt [1]). Die Anwendung derselben galt als Attribut der *Faṣâḥa* [2]). Als der Philosoph Ibn Sînâ sich zuerst in der Poesie versuchte und dabei eine Probe seiner sprachlichen Befähigung liefern wollte, schien es ihm am zweckmässigsten, seine Erstlings-Ḳaṣîden mit solchen fremdartigen Wörtern reichlich auszustatten [3]). Zur grösseren Bequemlichkeit fasste im VI. Jhd. die «fremdartigen Wörter» Ḍijâ al-dîn al-Ḳûṣî (st. 599) in einem lexicalischen Lehrgedicht zusammen, das der Verfasser selbst mit einem Commentar begleitete [4]), worin ihm im IV. Jhd. Abû Bekr b. Muḥammed al-Anbârî (st. 328) vorangegangen war [5]). Vergebens kämpften gegen die Vorliebe für solche Wörter und ihre Anwendung — man brandmarkte dieselbe als تقعير [6]) — Kritiker vom Schlage des Ibn al-Aṯîr [7]).

1) Al-Âmidî, Muwâzana, 175, 17: كان مولعا بغرائب الألفاظ.

2) Ibn Abî Uṣejbi'a, I, 283, 24.

3) Ibid., II, 7, 20.

4) اللؤلؤة المكنونة واليتيمة المصونة فى الاسماء المنكرة bei al-Kutubî, Fawât al-wafajât (Bûlâḳ, 1299), I, 188, wo das Gedicht im ganzen Umfang mitgetheilt ist.

5) Hschr. LH.; Anfang des Gedichtes:

يا مدّعى علم الغريب والقريض والمثل

عجّل جوابى ما القريح والشقبج والزلل

Hinter jedem Worte folgt die Erklärung desselben.

6) Al-Ḍabbî, ed. Codera-Ribera (Bibl. Arabo-Hisp., III, Madrid, 1885), 515, 18: ويقول الشعر على جهة التقعير (so ist wohl das جهة der Edition zu verbessern) Ueber تقعير (auch تقعّر Aġ. XXI 246, 14) Al-Ḳâlî, Nawâdir (Pariser Hschr.) fol. 162a, Ad. kât. 7 f. والتكثير فيه بالغريب

7) Al-Maṯal al-sâ'ir, 99—106, macht allerdings eine Ausnahme für wohlklingende Wörter.

Es ist für das Verständniss jener Liebhaberei nicht wenig lehrreich, das Epigramm zu lesen, in welchem al-Ḥillî unter spöttischer Anführung einer Anzahl solcher seltsamen Wörter die Zumuthung des Kritikers zurückweist und demselben zu verstehen giebt, dass die Zeit dieser Absonderlichkeiten vorüber sei, dass der Dichter der Gegenwart ein Publicum voraussetze, das für das *ḳifâ nabkî*[1]) der alten Wüstenbarden keinen Sinn mehr habe und die Wortungeheuer, vor denen die Hörer zurückschrecken (لغة تنفر المسامع منها حين تُروى وتشمئزّ النفوس) gar nicht mehr verstehe. Es gebe nun «neue Herzen, die man mit dem Magnet zarter Worte an sich ziehen müsse».

انّما هذه القلوب جديد * ولذيذ الألفاظ مغناطيس[2])

Die Fortdauer der Anschauungen, über welche Ibn Chaldûn klagt und welche Ṣafî al-dîn verspottet, ist zunächst die Ursache davon, dass noch bis in die neueste Zeit nach Form und Inhalt die geschmakloseste Nachahmung der Dichtkunst der alten Araber fortvegetirt. «Alles beruht» — wie Kremer gelegentlich der Charakteristik der Dichtungen des Nâṣif al-Jâziǵî sagt — [3]) «auf eitlem Prunk mit seltenen und oft unverständlichen Wörtern, Wortspielen, die sich auf längst vergessene Ereignisse des arabischen Alterthums beziehen». Wenn der berühmte arabische Sprachvirtuose der Neuzeit, Aḥmed Fâris al-Šidjâḳ, seinem Mäcen, dem Bey von Tunis, ein Lobgedicht widmet, so sendet er zunächst 21 Doppelzeilen voraus, in welchen er seinen Sehnsuchtsschmerz um Suʿâd schil-

1) Diesen Ḳaṣîden-Anfang travestirt Abû-l-Ḥusejn al-Ǵazzâr, der ein Gedicht mit den Worten beginnt: قفا نبك من ذكرى قميص وسروال الخ, citirt bei al-Nawâǵî, Ḥalbat al-kumejt (Kairo, 1299), 332.

2) Keškûl (Bûlâk, 1288), 8.

3) ZDMG., XXV, 244.

dert, ihre Reize beschreibt und sich über die «Zurechtweiser» beklagt, die ihn seiner Liebe wegen tadeln. Erst dann kann er, ganz unvermittelt, zu dem Ruhme des Beys übergehen [1]), ganz ebenso wie, zwölf Jahrhunderte früher, Kaᶜb b. Zuhejr sein Lobgedicht an den Propheten mit der Klage über die Abreise seiner in ihren Gefühlen unbeständigen Geliebten Suᶜâḍ eingeleitet hatte [2]), oder, zwei Jahrhunderte nach Kaᶜb, Ibn al-Bawwâb sein Lobgedicht an den Chalifen damit anhebt, dass er der fortziehenden Geliebten (al-ẓaᶜîn) Thränen widmet [3]), und im XIII. Jhd. al-Buṣîrî sein von den Muhammedanern als heilig und wunderthätig erachtetes Gedicht mit der Schilderung seiner unglücklichen Liebe beginnt.

Es lohnte sich kaum der Mühe, ob nun aus sprachlichem oder ästhetischem Interesse, einen Blick auf die endlos fortwuchernde Ḳaṣîden-Poesie der allerneuesten Zeit zu werfen. Wer einen Begriff von dem poetischen Charakter derselben gewinnen will, dem genügt es beispielsweise, die leicht zugänglichen Ḳaṣîden anzusehen, mit welchen uns bei verschiedenen Orientalisten-Congressen die zu denselben erscheinenden Śejchs aufzuwarten pflegen. Da vergiesst der aus Kairo aufbrechende Delegirte Thränen des Schmerzes an den verödeten Wohnungsspuren und zieht auf schnellfüssigen Kamelen durch gefahrvolle Wüsten, bis dass er in Wien oder Stockholm anlangt, um den Ruhm der dort thronenden Fürsten zu besingen. Dabei werden die aus Ǵarîb-Büchern zusammengelesenen fremdartigen Ausdrücke

1) ZDMG., V, 249—257.

2) Im selben Stile hat im X. Jhd. der Lehrer des Śihâb al-dîn al-Chafâǵî, Śems al-dîn al-Hilâlî, 29 Ḳaṣîden zum Lobe des Propheten gedichtet; dieselben sind vereinigt im Dîwân: ساجع الحمام فى مدائح خير الانام (Stambul, Ǵawâ'ib, 1298).

3) Aǵ., XX, 54, unten; vgl. auf der folgenden Seite, 55, die Ḳaṣîda desselben Dichters an Abû Dulaf u. a. m.

verbraucht, zu deren Verständniss, eingestandenermaassen, auch die in der Luġa sattelfestesten Eingeborenen nur nach angestrengtem Studium vordringen können.

Es ist nur zu billigen, dass ein jüngerer ägyptischer Gelehrter die Geschmacklosigkeit dieser Producte moderner Poesie seinen Landsleuten an der Ḳaṣîda einer Koryphäe dieser Kunst, des wohlbekannten Šejch Ḥamza Fatḥallâh, mit berechtigter Ironie demonstrirt hat [1]).

1) Muḥammed Emîn Fikrî, Iršâd al-alibbâ' (Kairo, 1892), 659—662.

ANMERKUNGEN.

I.

(Zu S. 155)

Aus *Kitâb al-ḥajwân* von *al-Ǵâḥiẓ* (Hschr. der Wiener Hofbibliothek, N. F. n°. 151, fol. 82b; = L H., fol. 146a).

ولو كان الأمر فيها مفوّضا الى تقدير الرأى لكان ينبغى لغالب ابن صعصعة أن يكون من المشهورين بالجود دون هرِم وحاتم فان زعمتَ[1]) ان غالبا كان اسلاميًّا وكان حاتم فى الجاهليّة والنّاس بمآثر العرب فى الجاهليّة أشدُّ كَلَفًا فقد صدقتَ وهذا ايضا يُنبئك أن الامور فى هذا على خلاف تقدير الرأى وانّما تجرى فى الباطن على نسق قائم وعلى نظم[2]) صحيح وعلى تقدير مُحْكَم فقد تقدّم فى تعبيتهما وتسويتهما من لا يخفى عليه خافية ولا يفوته شىء ولا يُعاجزه والّا فما بال ايّام الإسلام ورجالها لم يكن اكبر فى النفوس وأُجلّ فى الصدور من رجال الجاهليّة مع قرب العهد وعظم خطر ما ملكوا وكثرة ما جادت أنفسهم ومع الإسلام الّذى شملهم وجعله الله تعالى أولى بهم من ارحامهم ولو أنّ جميع مآثر الجاهليّة وُزِنت بها وبما كانت فى

---

1) Wien: زعموا.   2) W.: نظير, LH. نظر.

الجماعات اليسيرة[1] من حالات قريش فى الاسلام لأَرْبَت عليها او لكانت مثلَها ،

II.

(Zu S. 169.)

Aus der Einleitung zu *Sulâfat al-ʿaṣr* (Hschr. der Wiener Hofbibliothek, Mxt. n°. 131).

قُلْ لِمَن لا يَرَى المُعاصِرَ شيئًا * ويَرَى لِلأَوائِلِ التَّقديما
انّ ذاك القديمَ كان حَديثًا * وسَيَبْقَى هذا الحديثُ قديما

على أن تأَخُّر الزّمان، لا يُنافى التّقدُّم فى الاحْسان، فقد يتأخَّر الهاطِل على الرَّعْد، والنّائل على الوَعْد، ومَراتب الأَعْداد، تَترقّى بتأخير رَقْمها وتَزداد، وتأَخُّر عصرُنا فاستزاد مِن العليا كما زاد بالتّأخير ما يرقم الهند،

---

1) Codd. اليسير.

UEBER DEN AUSDRUCK «SAKÎNA».

I.

Zu den religiösen Wörtern, welche Muhammed aus dem Judenthum in den Wortschatz seiner Religion übernommen hat, gehört auch das Wort *Śekhînâ* [1]). Muhammed verwendet für diese Entlehnung die völlig arabische, nichts Fremdartiges verrathende Wortform *Sakîna* [2]). Das Wort kommt im Ḳorân, wie wir gleich sehen werden, nur in medînischen Sûren vor; der damit verbundene Begriff gehört somit der spätern Periode der korânischen Offenbarung an.

Die Thatsache, dass *Sakîna* ein Lehnwort ist, wird nicht in Frage gestellt dadurch, dass man dasselbe in der als vorislâmische erdichteten Ansprache des heidnischen Dich-

1) Abr. Geiger, Was hat Muhammed aus dem Judenthum aufgenommen? (1833), 54 ff. Weil, Muhammad, 141. Ewald, Gesch. des Volkes Israel[3], II, 310. — Ueber den Begriff der *Śekhînâ* im Judenthum (durch äussere Zeichen sich bekundende Gegenwart Gottes) s. Weber, System der altsynagogalen palästinensischen Theologie (Leipzig, 1880), 179—184. Leopold Löw, Gesammelte Schriften, I (Szegedin, 1889), 182. Hamburger, Realencyklopädie für Bibel u. Talmud, II. Abth, 1080—1082.

2) Vereinzelt wird auch die Form سَكّينة überliefert bei Abû Zejd, Nawâdir, 86,16, schwerlich سِكّينة, wie ZDMG., XII, 74, 6, denn in diesem Falle wäre im *ḍabṭ* nicht nur die Tašdîdirung des Kâf, sondern auch die abweichende Vocalisation des Sîn besonders hervorgehoben.

ters al-Nâbiġa an den Ġafniden ᶜAmr b. al-Ḥâriṯ gebrauchen lässt [1]); solche sprachliche Anachronismen werden Kennern dieser Literatur nicht auffallend sein. Die Chuṭba des Nâbiġa gehört eben in die oben 60 ff., besprochene Kategorie von altarabischen Reden [2]).

Muhammed selbst scheint bei dem Gebrauch des Wortes *Sakîna* nicht gründlichen und zutreffenden Informationen zu folgen; er hat es, wie manches andere, nur flüchtig aufgerafft und hat ganz unklare, mit einander nicht übereinstimmende Vorstellungen damit verbunden. Erst im später n Ḥadîṯ, dessen Erfinder sich vielfach von ganz speciellen jüdischen Belehrungen beeinflussen liessen, kehren die Vorstellungen von der *Sakîna* zu ihrem Urquell zurück.

Was sich Muhammed unter jenem Worte dachte, stimmt nicht im Entferntesten mit dem begrifflichen Inhalt der jüdischen Śekhînâ überein. Auch die ganz und gar *arabische Wortform*, in die der jüdische Ausdruck umgeprägt werden konnte, hat erheblich dazu beigetragen, bereits in früher Zeit das Bewusstsein vom fremden Ursprung dieses Lehnwortes zu verdrängen und dasselbe, gleichsam in volksetymologischer Weise, als Derivat der *arabischen* Wurzel سَكَنَ zu fühlen und mit dem korânischen سَكَنٌ (körperliche und seelische Ruhe) begrifflich zu identificiren [3]). So ist denn auch in der traditionellen Wissenschaft der Muhammedaner die Kenntniss des wirklichen Ursprunges dieses Wortes niemals aufgedämmert. Es erging demselben wie dem Worte ᶜ*Êden*, welches schon von Muhammed wie ein urarabi-

---

1) Aġ., XIV, 8, 22. Ahlwardt, Diwans, 177, 5.

2) Ueberdies ist auch die Ueberlieferung der Philologen in Bezug auf die Personen des Redners und des Angeredeten schwankend; s. Dîwân al-Ḥuṭej'a, 232 (zu 90, 3).

3) Vgl. Sprenger, ZDMG., XXIX, 656.

sches Wort (عَدْنٌ) behandelt wird, demzufolge bereits in der ältesten Exegese den «ewigen Aufenthalt» bezeichnet und auch im Sprachgebrauche als Originalwort angesehen wird [1]). Wie ʿ*Adn*, so hat auch das Wort *Sakîna* in den Fremdwörterlisten niemals eine Stelle gefunden.

Hinsichtlich der richtigen Bedeutung von *Sakîna* sind schon in alter Zeit, sowohl in der Anwendung als auch in der Erklärung des Wortes, verschiedene Auffassungen zu Tage getreten. Darum liesse sich eine völlig *einheitliche* Bestimmung dessen, was die Muhammedaner darunter verstehen, nicht bieten. Die folgende Erörterung hat nur *den* Zweck, das Material für die Erkenntniss der mannigfachen Wandlungen der Bedeutung des Wortes, sowie der verschiedenartigen Einflüsse, welche auf die Ausgestaltung des begrifflichen Inhaltes densselbe einwirkten, an die Hand zu geben [2]).

Zunächst der Gebrauch des Wortes im Ḳorân [3]):

(a) *Sûre* **2**, **249** (als sich die Israeliten der Anerkennung des Ṭâlût als König widersetzten): «da sprach zu ihnen ihr Prophet: Der Beweis seiner Herrschaft ist, dass er euch die Lade bringt; in derselben ist *Sakîna* von euerem Gotte und ein Ueberrest davon, was die Familie des Moses und die Familie des Aron hinterlassen; Engel werden sie tragen» u. s. w.

b) *Sûre* **9**, **26** (mit Bezug auf die Ḥunejn-Schlacht, als die Anhän-

---

1) Mit Suffix: جنّات تفوز بعدْنها, Aġ., IV, 161, 15; in einem alten Gebete: اللهمّ افسح له فى عَدْنِك, al-Mawâhib al-ladunijja (Bûlâḳ, 1292), VI, 403; al-Zurḳânî führt dazu die Variante an: بعدلك.

2) Die Anwendung des Wortes in der Terminologie der muhammedanischen Mystik lassen wir hier unberücksichtigt.

3) [Jetzt ist hier auch auf H. Grimme's Mohammed II. (Münster, 1895), 53, zu verweisen].

ger Muhammed's anfangs in Nachtheile waren): «da sandte Gott *seine Sakîna* hinab auf seinen Gesandten und die Rechtgläubigen, und er sandte Schaaren hinab, die ihr nicht sahet, und er strafte jene, welche ungläubig waren».

(c) *Ibid.*, *v.* **40**: «Als sie in der Höhle waren und als er (Muhammed) zu seinem Genossen sagte: 'Sei nicht traurig, fürwahr! Gott ist mit uns', da sandte Gott *seine Sakîna* auf ihn hinab und stärkte ihn mit Schaaren, die ihr nicht sehet».

(d) *Sûre* **48, 4**: «Er ist es, der die *Sakîna* in die Herzen der Gläubigen hinabgesandt (gesenkt) hat, damit sie zu ihrem Glauben an Glauben zunehmen (damit ihr Glaube immer wachse)».

(e) *Ibid.*, v. **18**: «Gott hat Gefallen gefunden an den Rechtgläubigen, als sie dir unter dem Baume huldigten; er wusste, was in ihren Herzen ist, und sandte *die Sakîna* auf sie hinab und vergalt ihnen mit nahendem Siege».

(f) *Ibid.*, *v.* **26**: «Als die Ungläubigen den Dünkel, den Dünkel des Heidenthums, in ihr Herz setzten, da sandte Gott auf seinen Propheten und die Rechtgläubigen *seine Sakîna* hinab und nöthigte sie zum Worte der Gottesfurcht».

An diesen Ḳorânstellen kann das Wort S*akîna* nicht immer auf einen und denselben Begriff bezogen werden. Die muhammedanischen Erklärer, sowohl Theologen wie Philologen, wollen darin den Begriff der Seelenruhe [1]) und Sicherheit (طمأنينة, أمان, ثبات) ausgedrückt finden. Aber wenn diese Erklärung für 48, 4. 18, einen erträglichen Sinn giebt, so gilt dies weniger von den Stellen, wo von dem Hinabsenden «*seiner Sakîna*» gesprochen wird. Es ist sehr unwahrscheinlich, dass damit *ein subjectiver Seelenzustand* des Menschen gemeint sei; vielmehr muss man dabei an etwas *von Gott ausgehendes Reales* denken [2]). Mit

---

1) Ausdrücklich wird die *körperliche* Ruhe ausgeschlossen: يعنى السكون الذى هو الوقار لا الذى هو ضدّ الحركة, Abû Bekr al-Siǵistânî, Nuzhat al-ḳulûb fî tafsîr ǵarîb al-ḳur'ân (Marginalausg. zu Mahâ'imî's Tafsîr, Bûlâḳ, 1295), I, 339.

2) Diese exegetische Schwierigkeit beseitigen einige dadurch, dass sie in

Nothwendigkeit folgt diese Annahme für 2, 249, obwohl die gewöhnliche Exegese bestrebt ist, auch hier die allgemeine Erklärung gelten zu lassen [1]). Die *Sakîna* befindet sich nach den Worten dieses Verses in der durch Saul gebrachten Lade, in derselben Weise, wie sich die Reliquien des Moses und Aron [2]) darin befinden. Und in der That hat schon die älteste Ḳorân-Exegese die Anwendung des Wortes *Sakîna* in diesem Vers als Ausnahme von jener allgemeinen Erklärung bezeichnet. «Jedes *Sakîna*» sagt Ibn ᶜAbbâs, «bedeutet im Ḳorân *Ruhe*, ausser in der Kuh-Sûre» [3]). Das Naheliegendste ist wohl, vorauszusetzen, dass Muhammed, der keinen *bestimmten* Begriff mit dem unverstandenen Fremdworte verband, dasselbe hier, in der unangemessenen Weise, wie ungebildete Menschen aller Zeiten mit nicht gehörig erfassten Fremdwörtern an unpassender Stelle zu prunken pflegen [4]), zur emphatischen Bezeichnung der Gesetztafeln, oder des Taurât, welche den Inhalt des Tâbût bildeten, benutzte [5]).

Wir werden weiter unten sehen, aus wie verschiedenen

---

solchen Fällen für *Sakîna* die Bedeutungen *Hilfe*, *Barmherzigkeit* feststellen (نصر, رحمة), LA., s. v., XVII, 76. (الرَّحْمَة, al-Azraḳî, 38, 2).

1) In dem anonymen Buche اساطير الاوّلين (Hschr. LH.) — Prophetenlegenden nach alten Traditionen — wird bei Sûre 2, 249, folgende Aufforderung des Volkes vorausgesetzt: يا نبىّ الله أُرنا فيه آية لتسكن قلوبنا (Abschnitt: حديث شمويل النبى).

2) Darüber hat die Legende die speciellsten Angaben, Ibn Ijâs, Badâ'iᶜ al-zuhûr fî waḳâ'iᶜ al-duhûr (Kairo, 1310), 146.

3) Bei Geiger, l. c., 55.

4) Vgl. speciell für den Ḳorân: Nöldeke, Orientalische Skizzen, 41.

5) Hr. Professor Clermont Ganneau machte mich darauf aufmerksam, dass zur Zeit der Reise des Nâṣir Chosrau (437—444 d. H.) ein Thor Jerusalems *bâb al-sakîna* genannt wurde; es ging die Legende, dass sich in der Nähe desselben das im Ḳorân erwähnte تابوت سكينة befinde (Sefernâme, ed. Schefer, 28; Uebers., 87).

Anknüpfungspunkten und Erinnerungen die muhammedanischen Erklärer dem ihnen räthselhaften Worte beikommen wollten; nur ʿAmr b. ʿUbejd besass die Resignation, zu bekennen, dass man nicht wissen könne, was darunter zu verstehen sei [1]). Ganz vereinzelt erscheint auch innerhalb dieses Wirrsals von abenteuerlichen Deutungsversuchen die Erklärung des in jüdischen Dingen bewanderten Wahb b. Munabbih, dessen Kenntniss von der Identität der *Sakîna* mit der *Śekhîna* sich in seiner Deutung des Ausdruckes bekundet: «*Sakîna* sei ein von Gott ausgehender Geist [2]), welcher, so oft sich in einer Sache widerstreitende Meinungen kundgäben, klare Kenntniss mittheilte» [3]).

Die Deutung der *Sakîna* als innerer Seelenzustand [4]) hat sich im Bewusstsein der ältesten Generation des Islâm bald so stark festgesetzt, dass sie den Kreis der Anwendung des Wortes in den ältesten nachkorânischen Documenten des Islâm fast ausschliesslich bestimmt. Dies wird uns am besten anschaulich, wenn wir in Betracht ziehen, was in Ḥadîṯ-Stellen dem Begriff der *Sakîna* als *Gegensatz* gegenübergestellt wird.

In der Darstellung des Gegensatzes zwischen den wüstenbewohnenden Beduinen und den rinderzüchtenden Landan-

---

1) Mafâtîḥ al-ġajb, II, 488: ان السكينة التى كانت فى التابوت شىء لا يُعْلَم.

2) Ueber die Gleichsetzung der Śekhînâ mit dem Heiligen Geist s. unten S. 196.

3) Bei al-Baġawî, Maʿâlim al-tanzîl (Hschr. LH.), I, fol. 120a: وعن وهب ابن منبّه قال هى روح من الله تتكلّم اذا اختلفوا فى شىء يخبرهم ببيان ما يريدون.

4) Im modernen Arabisch drückt das Wort zuweilen den Begriff *Gemüth* aus; so hört man z. B. zur Bezeichnung, dass jemand ein gutes Gemüth habe, gemüthlich sei: سكينته واطئة.

sässigen heisst es: «*Hochmuth und Hoffart* ist bei den Leuten (Besitzern) der Pferde und Kamele, den Schreiern, den Zeltbewohnern; aber die *Sakîna* ist bei den Besitzern der Rinder» [1]).

Eine andere Gelegenheit, dem Begriffe der *Sakîna* durch die Kenntniss des Gegensatzes näher zu kommen, bietet folgende Belehrung: «Wenn man zum Gebete ruft, so gehet zu demselben nicht *in Eile*, sondern gehet zu ihm, während die *Sakîna* auf euch ist [2]). Was ihr noch erreichet, das betet mit; was ihr versäumet, das holet nach» [3]). Auch im Texte des Mâlik lesen einige statt des *textus receptus* (وعليكم السكينةُ) so: وَ السكينةَ, mit cohortativem Sinne; diese Deutung hat an der Parallelstelle des Buchârî die Lesart: وَ بالسكينةِ, «euch obliegt die *Sakîna*» [4]), hervorgerufen. Hier ist also *Sakîna*, im Gegensatz zur Hast und Uebereilung, so viel wie Gelassenheit, Ruhe.

Noch klarer tritt dies in folgender Ḥadîṯ-Mittheilung [5]) hervor: .... ابن عباس، أنّه دَفَعَ مع النبىّ صلّعم يوم عرفة فسمع النبىّ صلّعم وراءه زَجْرًا شديدًا وضَرْبًا [6]) للابل فأشار بسوطه اليهم وقال أيّها الناس عليكم بالسكينة [7]) فانّ البرّ ليس

1) Al-Muwaṭṭa', IV, 197. B. Bad' al-chalḳ, n°. 14. Muslim, I, 137 f. Vgl. al-Damîrî, s. v. غنم, II, 221.

2) Zusatz in einer Version: والوقار, „und die Würde“.

3) Muw., I, 126; vgl. Muslim, II, 136.

4) B. Aḏân, n°. 21. 23.

5) B. Ḥaǵǵ, n°. 95.

6) In der Version der Karîma aus Merw (einer gelehrten Buchârî-Ueberliefererin, Muh. Stud., II, 406) ist hier noch das Wort وصَوْتًا hinzugefügt. Schon al-Ḳasṭallânî (III, 231) urtheilt ganz richtig, dass dies Wort ursprünglich eine Variante zu وضربًا war, welche aus der Glosse in den Text hineingerathen ist.

7) Bei Zurḳ., zu Muw., II, 237: عليكم السكينةُ بالايجاف.

بالايضاع. [أوضعوا[1] أسرعوا] «Ibn ʿAbbâs erzählt, dass er (bei Gelegenheit der Wallfahrt) in Gesellschaft des Propheten vom ʿArafa-Berg hinabstieg; da hörte der Prophet hinter sich grossen Lärm und wie man die Kamele schlug (um sie zu rascherem Lauf anzutreiben); darauf winkte er mit seiner Gerte und sprach: O, ihr Menschen! ihr müsst *Sakîna*[2]) haben euch ruhig und würdevoll verhalten), denn das gute Werk verträgt sich nicht mit *Ungestüm*».

Einen andern Gegensatz zeigt uns folgende Erzählung, welche die vor dem Propheten erscheinende Temîmitin Ḳejla von dem Schrecken macht, den sie bei der Annäherung an den Gottesgesandten empfand. Sie stand bebend hinter Muhammed. Als man diesen darauf aufmerksam machte, sprach er: يا مسكينة، عليك السكينة، «o, arme Frau, die *Sakîna* möge auf (mit) dir sein», d. h. sei unerschrocken, fasse Muth! «Kaum hatte der Prophet diese Worte gesprochen», so schliesst die Frau ihren Bericht, «da entfernte Gott allen Schrecken, den ich früher empfunden hatte, aus meinem Herzen»[3]).

Nicht völlig klar ist der Sinn des Wortes in folgender Antithese: السكينة مَغْنَمٌ وتَرْكُها مَغْرَمٌ[4]), «die *Sakîna* ist Gewinn, ihr Unterlassen ist Verschuldung[5]). Die traditio-

---

1) Ueber ايضاع s. Ǵamhara, 5, 14.

2) In demselben Sinne: وأُلْقِيت علينا السكينة, „wir beruhigten uns, hörten auf, den Propheten zu drängen". Usd al-ġâba, I, 216, 11.

3) ʿIḳd, I, 138, oben.

4) Nihâja, II, 172, 4 v. u. LA., XVII, 76, 8.

5) Die beiden alliterirenden Wörter werden in solchen Antithesen häufig einander gegenübergestellt: لا تزل امّتى بخير ما لم ترَ الأمانة مغنما والزكاة مغرما. Ḥadîṯ, bei al-Masʿûdî, Murûǵ, IV, 165. الحَمْد مغنم والمذمّة مغرم, Mejd., I, 190. قال ابن المبارك ايّاك والتجارة فى

nelle Erklärung giebt dem Worte *Sakîna* in diesem Ausspruche die Bedeutung رَحْمَة «Barmherzigkeit». Werkthätige Barmherzigkeit bringt Gewinn und wird reichlich ersetzt (Prov., 19, 17. Sûre 73, 20); wer sie unterlässt, hat damit nichts erspart, denn er bleibt hinsichtlich des Opfers, das er bringen muss, ein Schuldner, so lange er der Pflicht nicht genügt hat.

Aus den oben angeführten Antithesen konnten wir ersehen, dass *Sakîna* den Gegensatz bildet einerseits zum stolzen, hoffärtigen, herausfordernden Benehmen (also so viel ist wie Bescheidenheit), andererseits zur unruhigen Eile und ungestümen Hast (daher: Gelassenheit), endlich zur angstvollen Schüchternheit (somit: Unerschrockenheit) und vielleicht auch zur Lieblosigkeit (also: Barmherzigkeit).

Im Allgemeinen bezeichnet der Ausdruck: ruhiges, sicheres, würdevolles, mildes, auch gerechtes Benehmen. Unter den von muhammedanischen Apologeten auf das Erscheinen Muhammeds und des Islâm gedeuteten (oder diesem Zwecke angepassten, zuweilen auch frei erdichteten) Bibelstellen [1]) findet sich eine aus Jesaja citirte Prophetie, in welcher in Gestalt freier Ausschmückung einiger wirklichen Schriftworte ein Bild von Muhammed gezeichnet sein soll. Darin heisst es unter Anderem: «Ich stärke ihn mit allem Schönen und verleihe ihm alle edeln Eigenschaften; *ich mache die Sakîna zu seiner Hülle und die Gerechtigkeit zu seinem*

الابل فانّها غُنْم وغُرْم واحبّ التجارة الىّ ما كان بين غُنْمِها وغُرْمِها حجاز من السلامة, Muḥâḍ. ud. I, 288. ولا يُعَدّ غُنْما ما ساق غُرْمًا ولا يُعَدّ غُرْمًا ما ساق غُنْمًا, Ibn Maskawejhi, cod. Warner 640, p. 95, unten.

1) [Ueber die Literatur s. jetzt Brockelmann, ZATW., 1895, 138 ff., und den Aufsatz in Revue des Études juives, XXX, 1 ff.]

Unterkleide» [1]) (Umschreibung von Jes., 11, 5). Auch hier entspricht *Sakîna*, im Parallelismus mit *birr*, einer innern Charaktereigenthümlichkeit — im Sinne des hebräischen Textes, der *emûnâ* —, mit welcher der Prophet bekleidet [2]) ist.

Das Wort wurde auf diese Weise seinem ursprünglichen religiösen Begriffskreise völlig entrückt und seine profane Anwendung in der arabischen Literatur aller Zeiten [3]) gangbar. Es wird sehr häufig mit *waḳâr* (Würde) [4]) zusammengestellt (diese Zusammenstellung selbst entspricht vielleicht gleichfalls der ursprünglichen religiösen Anwendung) [5]), um ehrwürdige, achtbare Personen zu charakterisiren, ohne dabei an die Mitwirkung höherer Mächte zu denken. Ǵe-

---

1) Al-T̠a'labî, 'Arâ'is al-maǵâlis (Kairo, 1297), 318. Ibn Ǵauzî, bei Brockelmann, Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft, III, 41, 6.

2) In einem Spruch, in welchem Muhammed seine hervorragenden Charaktereigenthümlichkeiten selber rühmt, sagt er von sich: والصبر ردائي (bei Dam., s. v, أوز, I, 60, 9). Ueber solche Redensarten handelt weitläufig Fachr al-dîn al-Râzî, Mafâtîḥ zu Sûr. 74, 4 (VIII, 350); vgl. auch Barbier de Meynard, Les colliers d'or de Zamakhshari, 180.

3) Im Sendschreiben des Ibn Sînâ an den Ṣûfî Abû Sa'îd b. Abî-l-chejr: وفاضت عليه السكينة وحقّت له الطمأنينة, Ibn Abî Uṣejb., II, 9, 24; in der Charakteristik einiger Gelehrten: كثير السكينة والوقار, ibid., I, 245, 3 v. u.; شيخ له هيئة ووقار وعنده سكينة, ibid., 261, 22.

4) Unmöglich ist es, *waḳâr* als Unterthänigkeit, Demuth (تواضع) zu erklären, wie bei Dam., s. v. غنم, II, 221, ult.

5) *Waḳâr* = כבוד, aram. איקרא; letzteres wird im jüd. Schriftthum mit *Šekînâ* verbunden, Weber, a. a. O., 179. Dem כבוד ה׳, Jes., 66, 1, entspricht: ووقار الله عليك, Ibn Ḳut., bei Brockelmann, l. c., 52, 25; Ibn Ẓafar Chejr al-bišar (Kairo, 1280), 15, 4. Es ist das gewöhnliche arab. Aequivalent für jenes hebr. Wort, z. B. Jepheth b. 'Alî, Psalmen, ed. Bargès, 8, 5; 21, 5; 24, 7: ملك الوقار. Hingegen ist der jüd. Begriff כִּסֵּא הַכָּבוֹד bei den Muhammedanern als كرسى الكبرياء übernommen worden, al-Azraḳî, 15, 13; wir finden dafür auch: كرسى الكرامة in einer apokryphen Chuṭba des 'Alî, 'Iḳd, II, 201, 9; vgl. im Ḳorân z. B. 63, 117: العرش الكريم.

rîr rühmt in einem Trauergedicht seine verstorbene Frau mit diesem Attribute [1]). Zur selben Zeit preist al-Kumejt, ohne dabei an eine Würde zu denken, die Gott verliehen, die Mitglieder der Prophetenfamilie, sie seien «Leute der Freigebigkeit zur Zeit der Noth, Leute der *Sakîna* in der Versammlung» [2]).

واهل السّماحة فى المُطْبقات   واهل السكينة فى المحفل

Sakîna ist hier eine Charaktereigenschaft in demselben Sinne wie die Freigebigkeit; und in derselben Weise wird auch *waḳâr* angewandt [3]).

Zu einem Gemeinplatze wird der Sakîna- (resp. Waḳâr-) Ruhm im Munde der poetischen Ruhmredner der ʿabbâsidischen Chalifen. Der als Dichter nicht wenig überschätzte al-Buḥturî z. B. rühmt vom Chalifen al-Muʿtazz, dass der Imâm al-hudâ mit *sakîna wa-waḳâr* geschmückt sei, und es ist nicht zu übersehen, dass diese Charaktereigenschaften des gepriesenen Fürsten im Parallelismus mit *taʾannî* (Gelassenheit) erscheinen [4]). — Abû Temmâm legt in einem an den Chalifen al-Muʿtaṣim gerichteten Gedichte Fürbitte für den Prinzen al-Wâṯiḳ ein, dass ihn der Chalife zum Thronfolger ernenne:

لِيَسيرَ فى الآفاق سيرة رأْفةٍ   وَيَسُوسَهـا بسكينةٍ ووَقـار

«damit er in allen Ländern die Milde bethätige und dieselben verwalte mit *Sakîna und Würde*» [5]). Bemerkenswerth ist das alliterirende Wortpaar: سكينة وسكون in einem Gedichte des Bawwâb an al-Maʾmûn:

1) Kâmil, 723, 5.

2) LA., s. v. طبق, XII, 81.

3) Z. B. im Lobgedicht des Ibn Ḳejs al-ruḳajjât an ʿAbd al-Malik, Aġ., IV, 158, 18.

4) Dîwân al-Buḥturî (Stambul, 1300), 248, 14.

5) Ibn Rašîḳ, ʿUmda, ed. Tunis, 32, 5 = Dîwân, 138, 9.

Vs. 7: «Auf dir ist der Glanz der Majestät und der Glanz offenbarer Herrschaft».

Vs. 13: «Wie der Vollmond, so glänzt an ihm Ruhe und Würde»[1]).

Jedoch kann es uns nicht entgehen, dass bei ʿabbâsidischen Chalifen sich mit der *Sakîna* zuweilen der Begriff *heiliger Weihe* verbindet, woran jedenfalls der immer mehr hervortretende theokratische Charakter dieser Imâme mitbetheiligt ist, bei deren Attributen man, vielleicht unter dem Einfluss der persischen Karenô-Vorstellung (worauf wir weiter zurückkommen) — gerne die «Sakîna Gottes» erwähnt:

فيهم سكينة ربّهم وكتابُه واماماتُه[2]) واسمه المخزون[3])

Auch von weihevollen Orten wird dies Attribut gebraucht, um den Ehrfurcht einflössenden Charakter zu kennzeichnen, der z. B. einem Propheten- oder Heiligengrabe innewohnt, die heilige Scheu, die diese Stätten jedem einflössen, der sie betritt[4]).

Solche Anwendung des Wortes entspricht der fortschreitenden Bekanntschaft der Muhammedaner mit den Ideen jener Kreise, denen der Sakîna-Begriff ursprünglich entlehnt worden war.

II.

Wir kommen hier nochmals auf die bereits oben, S. 4 f. berührte Erscheinung zurück, dass ein im Islâm aus frem-

---

1) Aġ., XX, 45, 8.

2) Mit den *beiden Imâmaten* ist die weltliche Herrschaft und die religiöse Würde gemeint.

3) Abû Temmâm, Dîwân, 293, penult. (in einem Lobgedicht an Wâṯiḳ).

4) Z. B. gelegentlich der Beschreibung des vermeintlichen Josua-Grabes in al-Ṣalt, ZDPV., II, 15, 29.

der Quelle in völlig unklarer und unbestimmter Form auftauchender Begriff in der weitern Folge seiner Entwickelung seinen Inhalt aus der Vermengung zweier Vorstellungskreise erhält. Die Vorstellung, die man sich vom *Rûḥ al-ḳudus* bildete, zeigte sich uns als Product des Ineinandergreifens des Ǵinnen-Glaubens des heidnischen Araberthums [1]) und jüdisch-christlicher Anschauungen vom Heiligen Geist.

Dieselbe Erfahrung machen wir auch in Bezug auf die *Saḳîna*. Man ist noch im Stande, die in der Ausgestaltung dieses religiösen Begriffes zusammenwirkenden beiden inhaltlichen Elemente aus dem überlieferten Material klar herauszuerkennen und auseinanderzuhalten. Wir wollen dieselben gesondert in Betracht ziehen; zunächst die *jüdischen* Einflüsse.

Der Ausdruck des Ḳorân ist zu unbestimmt und verschwommen, um aus demselben folgern zu können, in welcher Weise sich an der Sakîna-Vorstellung Muhammed's jüdische Einflüsse bethätigten. Dieser Umstand hat die im vorigen Abschnitt dargestellte Auslegung ermöglicht. Jedoch mit der fortschreitenden Ausbildung des Ḥadîṯ und

---

1) Dafür möchten wir hier ergänzend noch eines Momentes erwähnen. Eine Uebertragung der arabischen Vorstellung von den Tönen der Ǵinnen (s. Excurs II zu dieser Abhandlung) auf den dem Muhammed sich offenbarenden Geist zeigt die Legende, nach welcher sich der Geist dem Propheten in Tönen von Glöckchen kundgiebt: احيانًا يأتينى فى مثال صلصلة الجرس, Usd al-ǵâba, I, 351, ult. Zu beachten ist dabei, dass noch in einem Ḥadîṯ das Glöckchen mit dem Śejṭân in Verbindung gebracht wird: الجرس مزامير الشيطان, Muslim, IV, 450. — Nach einer andern Ueberlieferung gab sich das Nahen des offenbarenden Geistes in Tönen kund, die dem Summen der Bienen glichen: دوىّ كدوىّ النّحل, bei Dam., s. v. نحل, II, 403. Bei al-Sujûṭî, Itḳân, I, 54 (nach alten Quellen) hören die Himmelsbewohner (nicht der die Offenbarung empfangende Prophet) Töne wie Kettengerassel auf harten Kieseln: صلصلة كصلصلة السلسلة على الصفوان.

im Verhältniss seiner immer reichern Entfaltung erweitert sich auch seine Beeinflussung durch Elemente, die auf jüdische Informationen zurückzuführen sind. In der Entwickelung des Ḥadîṯ treten diese Einflüsse in viel klarerer und bestimmterer Weise hervor, als an den oberflächlichen und flüchtigen Entlehnungen des Propheten. Unter der Einwirkung solcher Belehrungen entfaltet sich bereits sehr früh eine Art muhammedanischer Agada, in deren Ausbildung die Wirksamkeit des Wahb b. Munabbih (st. ca. 113—116 H.) von der grössten Bedeutung ist, ohne dass jedoch die Fortentwickelung dieser Elemente des Islâm mit derselben abgeschlossen wäre.

Durch diese Einflüsse ist auch manches in der ältern Periode dunkel Gebliebene allmälig aufgeklärt worden. Auch die Sakîna-Vorstellung gewinnt nun bestimmtere Umrisse. Das als völlig arabisch gangbare Wort, dessen jüdischer Ursprung aus dem Sprachbewusstsein geschwunden war, behält zwar seine frühere Anwendungsweise bei, aber daneben schliessen sich ihm immer bestimmter Vorstellungen an, welche der jüdischen *Šekhînâ* entsprechen. Die Anwesenheit der unsichtbaren Gottheit bekundet sich bei weihevollen Anlässen in Gestalt von Wolke und Feuer (Exod., 24, 16 ff.; 40, 34 ff. Num., 9, 15 ff. u. s. w.). Diese biblische Vorstellung, welche vielleicht auch dem Muhammed in seiner Rede über die den Rechtgläubigen zum Siege verhelfende *Sakîna* ganz unklar vorgeschwebt haben mag, hat später die muhammedanische Legende beeinflusst.

Nicht sicher möchten wir behaupten, dass die in der Legende begegnende Anschauung von der Wolke, als sichtbarem Zeichen der göttlichen Hilfe [1]), der Gruppe der

1) Ueber das Erscheinen der Wolke als Zeichen der Sündenvergebung s. Homonyma inter nomina relativa, ed. de Jong, XVII, 6.

Sakîna-Vorstellungen anzureihen sei. Von der Eroberung Mekka's wird berichtet[1]: وقد انشأ الله السحاب لنصرنا. Als die dem Propheten verbündeten, von den Ḳurejšiten bedrängten Banû Kaʿb vom Chuzâʿa-Stamme sich an Muhammed um Beistand gegen ihre Bedränger wandten, liessen sie ihr Anliegen durch ihren Dichter ʿAmr b. Sâlim vortragen. Der poetische Hilferuf machte grossen Eindruck auf den Propheten; er wurde zu Thränen gerührt. Bald erblickte man eine Wolke, die Gott erscheinen liess. «Bei dem, der mich als Propheten gesandt hat!» — sprach dabei Muhammed — «aus dieser Wolke ergiesst sich der Sieg der B. Kaʿb» [2]).

Deutlicher tritt uns jedoch der Einfluss der biblischen Sakîna-Vorstellung in jenen Legenden entgegen, in welchen man den von Gott begnadeten Menschen von einer ihn beschattenden Wolke umgeben sein lässt. Die Mönche Baḥîra und Nestor erkennen den Propheten an diesem ihn auszeichnenden Attribut aus der Mitte der vielen Leute heraus, in deren Gesellschaft sie seiner zuerst ansichtig wurden: غمامة تظلّه من بين القوم [3]). Anderswo wird die Wolke ausdrücklich als die auf den Frommen hinabgesandte *Sakîna* bezeichnet. In einem in verschiedenen, der Hauptsache nach übereinstimmenden, Versionen mitgetheilten Ḥadîṯ lässt man den Genossen al-Barâʾ b. ʿÂzib folgende Legende erzählen: Jemand recitirte (noch zu Lebzeiten des Propheten) die Sûrat al-kahf (dieselbe gehört wegen der in derselben vorkommenden Beschreibung von Paradies und Hölle, vv. 28—30, zu den beliebtesten Sûren des Ḳorân und wird aus diesem Grunde vor Beginn des

---

1) Usd al-ġâba, I, 165.
2) Ǵamhara, 15, 1; vgl. Chron. Mekka, II, 49.
3) I. Hišâm, 115, 18. Ṭab., I, 1124, 17. Vgl. Dam., s. v. قلوص, II, 304, 15.

Freitags-Gottesdienstes vor der andächtigen Versammlung gerne recitirt)[1]; an seiner Seite stand sein Pferd, mit zwei Stricken an einen Pflock festgebunden. Plötzlich begann das Pferd unruhig zu werden. Zugleich erblickte man eine Wolke, die immer näher und näher kommend, den Ḳorânleser einhüllte. Dieser begab sich des Morgens zum Propheten, um ihm die Erscheinung zu berichten. «Es ist die *Sakîna*», sagte der Prophet, «die wegen des Ḳorân[2]) hinabgestiegen ist»[3]).

In einer verwandten Erzählung, in der der Ueberlieferer selbst die Erscheinung nicht als *Sakîna* bezeichnen lässt, wird sie von al-Buchârî als solche zu erkennen gegeben in der Ueberschrift: «*Ueber das Hinabsteigen der Sakîna und der Engel beim Lesen des Ḳorân*». Einst recitirte der Genosse Usejd b. Ḥuḍejr — er selbst erzählt es hier — in stiller Nacht die Sûrat al-baḳara; sein Pferd stand angebunden neben ihm. Plötzlich begann das Pferd, sich unruhig zu bewegen. So oft er die Recitation unterbrach, wurde auch das Pferd ruhig; es begann aber immer wieder, Unruhe zu zeigen, so oft er zu dem heiligen Text zurückkehrte. Sein kleiner Sohn Jaḥjâ stand in seiner Nähe. Da der Vater fürchtete, dass das unruhige Pferd den Knaben beschädigen könnte, so zog er diesen an sich ..... Als es Morgen ward, erzählte er dem Propheten (die Erlebnisse dieser Nacht). Muhammed ermuthigte ihn, trotz seiner Befürchtung, dass das Pferd den Jaḥjâ beschädigen könnte, nur immer im Ḳo-

---

1) Lane, Manners and Customs[5], I, 105 (Chapt. VIII). Man beachte die mit diesem Brauch zusammenhängende Benennung „Koursi al-kahf“, d. i. „siège pour la lecture du Koran“, M. Herz, Catalogue sommaire des monuments exposés dans le Musée de l'art arabe (Kairo, 1895), 155.

2) Al-Tirmiḏî, II, 145: „mit dem Ḳorân“; vgl. auch Dam., s. v. حصان, I, 293.

3) B. Manâḳib, n°. 25. Faḍâ'il al-ḳur'ân, n°. 11. Einige Abweichungen: Tafsîr, n°. 258.

rânlesen fortzufahren. «Ich erhob mein Haupt gen Himmel und siehe! (da war) etwas wie eine Wolke, in welcher sich Dinge nach Art von leuchtenden Gegenständen befanden (مثل الظُّلّة فيها امثال المصابيح). Der Prophet sagte mir: Dies sind die Engel, welche sich beim Hören deiner Stimme nähern u. s. w.» [1]).

Hier haben wir nun wirkliche, fassbare Darstellungen davon, was man sich zur Zeit der Entstehung dieser Legenden unter der *Sakîna* vorgestellt hat. So oft uns der Ausdruck غشيته السكينة, «es *bedeckte* ihn die *Sakîna*», begegnet, wird darunter wohl die Wolke zu verstehen sein. Auch die *Sakîna* welche den Abraham an die richtige Stelle der zu erbauenden Kaʿba wies, war nach einer überlieferten Legende «eine mit Sprachfähigkeit begabte Wolke [2]).

Die specifisch *jüdische* Beeinflussung der Sakîna-Vorstellungen wird in unzweifelhafter Weise aus der Thatsache ersichtlich, dass von dem Erscheinen und der Mitwirkung der *Šekhînâ* handelnde *rabbinische* Sprüche in das Ḥadîṯ eingedrungen sind. Unter denselben kann an erster Stelle der Spruch aus Pirḳê Âbhôth, 3, 7 [3]), erwähnt werden, wonach, «wenn Zehn zusammensitzen und sich mit der Tôrâ beschäftigen, die *Šekhînâ* sich zwischen ihnen hinablässt» (dazu Ps. 82, 1, als biblische Beziehung). Mit den durch die besonderen Verhältnisse des Islâm geforderten Aenderungen kann man diesen Spruch in folgendem, häufig angeführten Ḥadîṯ wiederfinden: ما اجتمع قوم في بيت من بيوت الله يتلون كتاب الله ويتدارسونه بينهم الّا نزلت عليهم [4])

1) B. Faḍâ'il al-ḳur'ân, n°. 15; vgl. Usd al-ġâba, I, 92.

2) Al-Azraḳî, 9, 2; 27, 11.

3) Hirschfeld, Beitr. zur Erkl. des Koran, 25, will einen Anklang an diesen rabbinischen Spruch auch in Sûre 58, 8, finden, wo jedoch nur im Allgemeinen von der Allgegenwart Gottes die Rede ist.

4) Varianten bei Tirm., II, 243, 14, und in den Fatâwî ḥadîṯijja des Ibn Ḥaǵar, 57, wo dieser Spruch eingehend behandelt wird.

السكينةُ وغَشِيَتْهُم الرّحمة وحَفَّتْهم الملائكة. «Es sitzen nicht Leute in einem der Häuser Allâh's [1]) zusammen und lesen das Buch Gottes und studiren es mit einander, ohne dass die *Sakîna* auf sie hinabstiege, die Barmherzigkeit sie bedeckte und die Engel sie umgäben [2]).»

In bemerkenswerther Form tritt der jüdische Einfluss auf die muhammedanische Anwendung des Sakîna-Begriffes zutage in der Redensart, dass Gott die *Sakîna auf die Zunge des Propheten legt*, d. h. dass er selbst oder der Heilige Geist es ist, der aus dem Munde des Propheten redet. Wir finden dieselbe in der auf Wahb b. Munabbih zurückgeführten Erweiterung eines von den muhammedanischen Apologeten (s. oben S. 189 f.) verwandten Bibelcitates (einer verworrenen Paraphrase von Jes., 42, 1. 2. 7. 8), welches gewöhnlich als Spruch aus dem Taurât eingeführt ist. Bei al-Buchârî ist es an zwei Stellen auf die Mittheilung des ᶜAbdallâh b. ᶜAmr b. al-ᶜÂṣî zurückgeleitet [3]). Es ist hier nicht der Ort, uns mit diesem Citat eingehender zu beschäftigen und wir haben nur dies zu erwähnen, dass in einer der, wieder aus biblischen Anklängen zusammengesetzten verschiedenen Variationen und Erweiterungen seines

---

1) D. h. Moscheen. Zu dem nicht eben häufigen Ausdruck *bejt Allâh* für eine beliebige Moschee ist zu vgl. die Moscheeinschrift in Revue sémitique, III, 74, n°. 26, Z. 1; مساجد اللّٰه findet man bereits im Korân, 9, 17. 18 (vgl. 72, 18). An einer Parallelstelle des obigen Ḥadîṯ bei Tirm., II, 155, 6 v. u.: ما قعد قوم فى مسجد.

2) Muslim, V, 297. Einfluss des Evangeliums scheint hingegen bei folgendem, dem obigen inhaltlich verwandten Spruch mitgewirkt zu haben, den al-Ḏahabî, Mîzân, I, 52, als حديث مكذوب verzeichnet: ما أُطعِم طعام على مائدة ولا جُلِس عليها وفيها اسمى الّا قُدّسوا فى كلّ يوم مرّتَيْن; Reminiscenz an εἰς τὸ ἐμὸν ὄνομα, Matth., 18, 20.

3) Bujû', n°. 50. Tafsîr (zu 48, 8), n°. 257.

ursprünglichen Textes [1]) die biblische Schilderung des Propheten mit folgendem Zuge vermehrt wird: واجعل السكينة على لسانه [2]).

Wie die Muhammedaner diese Phrase verstehen, ist aus der Anwendung zu ersehen, die sie derselben anderweitig geben. Im Namen des ʿAlî wird folgender Spruch des Propheten angeführt: «Wir halten es nicht für unwahrscheinlich» — oder nach einer andern Version, in welcher jedoch nicht der Prophet selbst der Redende ist: «Wir Genossen Muhammed's zweifeln nicht daran» [3]) — «dass es die Sakîna ist, die auf der Zunge des ʿOmar redet» [4]): (ما كُنّا نُبْعِد أنّ السكينة تنطق على لسان عمر). Dieser zum Lobe des ʿOmar erfundene Spruch, über dessen Bedeutsamkeit in der theologischen Literatur der Muhammedaner häufig abgehandelt wird [5]), ist wörtliche Nachahmung eines auf Moses bezüglichen jüdischen Spruches [6]), nach welchem die *Šekhînâ* מדברת מתוך גרונו של משה *«aus der Kehle Moses' redete»*. Die Thatsache der Beeinflussung durch jüdische Aussprüche, welche nur den Verhältnissen im Islâm angepasst erscheinen, ist hier um so augenfälliger, als bei Gelegenheit dieser Anpassung das arabische *Sakîna*

---

1) Z. B. in Disputatio, ed. Van der Ham, 221, unten (aus Daniel). Musnad al-Dârimî, bei Dam., s. v. كحل, II, 404 (Kaʿb al-aḥbâr).

2) Ibn Ẓafar, l. c., 23, 13. Disputatio, 228, 9.

3) Bei Ibn al-Aṯîr, Nihâja, II, 172, 3. v. u.: كنّا اصحاب محمّد لا نشكّ أنّ الخ. Eine andere Version ما كنّا نتعاجم ان ملكا ينطق على لسان عمر Ḥadîṯ bei al-Balawî, Alif-bâ I 72.

4) Al-Baġawî, Maṣâbîḥ al-sunna, II, 196; vgl. Zurḳ., Muw., I, 123.

5) Sehr eingehend z. B. vom Ḥanbaliten Ibn Ḳajjim al-Ǵauzija in: كتاب الجواب الكافى فى سؤال الدواء الشافى, LH., fol. 95b.

6) Die Quelle kann ich leider nicht angeben; ebenso wenig ist es mehreren, in den rabbinischen Schriften belesenen Gelehrten gelungen, die Stelle dieses Spruches, dessen Vorhandensein jeder der Befragten zugestand, nachzuweisen.

zugleich einer Bedeutung theilhaftig wird, die das hebräische Wort *Śekhînâ* im Laufe seiner Entwickelung annahm, nämlich: *Heiliger Geist* (*Rûach haḳḳôdeś*[1]). Nur in dieser Bedeutung konnte das Wort zur Zunge gottgeweihter Menschen in Beziehung gesetzt werden.

Das hier erwähnte Ḥadîṯ ist übrigens nicht ohne polemische Tendenz in die Form gegossen worden, die es in dem oben mitgetheilten Wortlaut aufweist; und auch seine Anlehnung an ʿAlî[2]) ist nicht ohne Absicht geschehen. Durch eine solche Tradition sollte gegenüber den Śîʿiten, die alle Vorzüge, welche die orthodoxe Anschauung den ersten Chalifen zueignete — selbst die Epitheta Ṣiddîḳ[3]) und Fârûḳ[4]), — mit grossem Eifer auf ʿAlî übertragen, der

---

1) Als Synonym dieses Ausdruckes erscheint das Wort in verschiedenen talmudischen Sprüchen, in welchen die Eigenschaften der Empfänger göttlicher Inspiration aufgezählt werden; Bab. Śabbâth, 92a (Maimonides, Jad chaz., Jesôdê, VII, 1. 4.; Ṯam. fuṣûl, ed. Wolff, 46, 5, ersetzt das Wort in der That durch הנבואה), ibid., 30b; Nedârîm, 38a. — B. bathrâ, 15b, wird der Ansicht, dass Hiob ein nicht-israelitischer Prophet gewesen sei, die Nachricht entgegengehalten: בקש משה שלא תשרה ש׳ על או״ה ונִתַּן לו. An allen diesen Stellen ist *Śekhînâ* = *Rûach haḳḳôdeś*. Vgl. Jômâ, 73b: כל כהן שאינו מדבר ברו״הק ואין ש׳ שורה עליו וכו׳ (dies ist der richtige Text nach Rabbinowicz, Diḳd. z. St. und Maimonides, Jad chaz., Kelê miḳdâś, X, 10).

2) Die Sunniten lassen in ihren tendenziösen Traditionen die Vorzüge der ersten Chalifen gern durch ʿAlî selbst beurkunden. So lässt man ihn auch in einem Lobspruche auf Abû Bekr sagen: فسمّاه الله فى كتابه صدّيقا, Usd al-ġâba, I, 91, 10.

3) Muh. Stud., II, 107, unten. Das Ḥadîṯ, in welchem ʿAlî الصدّيق الاكبر genannt wird, theilt auch al-Nasâʾî in seinen Chaṣâʾiṣ ʿAlî (Kairo, 1308), 3, 9, mit; Sulejmân b. Ṣurad nennt den Ḥusejn: الصدّيق بن الصدّيق, Ṭab., II, 546, 11.

4) Mîzân al-iʿtidâl, II, 32, heisst es in einer śîʿitischen Tradition, von ʿAlî: هو فاروق الأمّة وهو يعسوب المؤمنين وهو الصدّيق الأكبر وهو خليفتى من بعدى.

Rang des ᶜOmar an den des Propheten angenähert werden. Lässt man ja in diesem Sinne Muḥammed sprechen: «Gäbe es nach mir noch Propheten, so wäre sicherlich ᶜOmar einer»[1]); und in einem andern apokryphen Ausspruch wird gesagt, dass ᶜOmar geradezu dem Moses gleiche[2]). Es ist nicht zu übersehen, dass man innerhalb solcher Bestrebungen zuweilen auch solche Dinge von ᶜOmar rühmt, die sich mit den Anschauungen, die wir uns gewöhnlich von der Unnahbarkeit der göttlichen Majestät im orthodoxen Islâm zu bilden pflegen, nicht recht übereinstimmen. Man lässt z. B. ᶜOmar sprechen: «Ich bin der Mittler zwischen euch und Gott, und Niemand ist zwischen mir und Gott. Er hat es mir zur Pflicht gemacht, die Bittsteller von ihm abzulenken; wenn ihr eine Klage habt, so wendet euch an mich»[3]). Es ist also durchaus nicht auffallend, wenn man durch ᶜOmar's Zunge die *Sakînâ* reden lässt. Zu gleichem Zwecke haben sunnitische Fanatiker (*nawâṣib*) auch dem Abû Bekr prophetische Eigenschaften zugeschrieben und für diese Anschauungen in gewohnter Weise Ḥadîṯe erdichtet. Der Verfasser des Ḳâmûs hat in einem Excurs über falsche Traditionen, den er seinem Buche über die Lebensgewohnheiten des Propheten angehängt, diese Ḥadîṯ-Aussprüche besonders gebrandmarkt[4]).

III.

Ausser den jüdischen Elementen, deren Einfluss auf die Ausbildung der muhammedanischen *Sakîna* eingewirkt hat,

1) Al-Tirmiḏî, II, 293.
2) Mîzân al-iᶜtidâl, I, 49, oben.
3) Ṭab., I, 2220, 5.
4) Al-Fîrûzâbâdî, Sifr al-saᶜâda (Kairo, 1295), 115. Unter denselben ist folgendes Ḥadîṯ: ان الله يتجلّى للناس عامّة ولأبي بكر خاصّة.

haben wir nun noch einen Factor in Betracht zu ziehen, der für die Gestaltung dieser Vorstellung einige wesentliche Züge lieferte: *die Anschauungen des arabischen Heidenthums.*

Mit der äussern Besiegung des Heidenthums sind die Vorstellungen, die sich die Leute der Ǵâhilijja von den, den Menschen umgebenden, auf sein Schicksal einwirkenden überirdischen Kräften bildeten, nicht völlig der Vergessenheit und dem Untergang anheimgefallen. Vielmehr fanden manche dieser alten Ideen ihren Weg in die populären Anschauungen der Muhammedaner und in die volksthümlichen Legenden des Islâm.

Manches, was die Heiden von den Ǵinnen glaubten, hat das arabische Volk im Islâm auf die *Sakîna* übertragen. Wie dauernd sich solche Uebertragungen erhalten haben, kann man aus der Thatsache ersehen, dass noch in einer modernen Beschwörungsformel die Schlange (nach heidnischer Anschauung bekanntlich eine der thierischen Erscheinungsformen der Ǵinnen [1]) als *Sakîna* angerufen wird [2]).

Das arabische Heidenthum stellte sich die Ǵinnen in Gestalt verschiedenartiger Thiere vor, oder brachte dieselben in Beziehungen [3]) zu den Thieren (als Reiter u. a.) [4]). Auch ihre Eigenschaft als *leuchtende Erscheinungen* hat man

---

1) Van Vloten, Feestbundel aan M. J. de Goeje aangeboden (Leiden, 1891), 35—43.

2) E. Abêla, Beiträge zur Kenntniss abergläubischer Gebräuche in Syrien, ZDPV., VII, 82, Anm. Z. 4.; vgl. al-Azraḳî, 81, 2 : وتطوّقت السكينة كأنّها حيّة. Nicht in diese Reihe gehört jedoch das in manchen vulgärarabischen Dialecten zur Bezeichnung der Dämonen gebräuchliche Wort *al-sikin*, d. h. die an einem Orte (unsichtbar) *Wohnenden.*

3) Auch im Talmud werden die Dämonen häufig mit Thieren in Verbindung gebracht, Weber, a. a. O., 246.

4) Das Beste darüber findet man in Robertson Smith' Lectures on the Religion of the Semites, I¹, 120 ff. (²127 ff.). Wellhausen, Heidenthum 137; vgl. Van Vloten, WZKM., VII, 175. 239.

durch specielle Beziehungen, in die man sie zur Thierwelt setzte, zum Ausdruck gebracht [1]).

Damit wird wohl auch der Glaube zusammenhängen, welcher Ǵinnen und Ǵûlen und sonstige dämonische Wesen sich in Katzengestalt verkörpern lässt. Bekannt ist die Beschreibung, welche Ta'abbaṭa šarran von dem durch ihn überwundenen Ǵûl giebt [2]). Und auch in der, durch den Islâm beeinflussten Gestaltung späterer Dämonologie ist die Katze eine häufige Erscheinungsform von Dämonen, oder — und dies ist specifisch muhammedanische Uebertragung der alten Anschauung — *des* Satans. In Gestalt einer Katze tritt letzterer einmal dem Muhammed während des Gebetes entgegen [3]). Die Ḳuṭrub-Dämonen haben die Gestalt von Katzen [4]). In einem der von Socin und Stumme herausgegebenen marokkanischen Märchen erscheint ein Ǵinn in eben dieser Form [5]).

Im Allgemeinen kann man die Beobachtung machen, dass schon die alte islâmische Legende *übernatürliche Potenzen mit Thiergestalten in Verbindung bringt* [6]). Diese

---

1) Siehe den Excurs I zu diesem Abschnitt.

2) Aġ., XVIII, 210, 23. Robertson Smith, l. c., 121 (128), Anm. 2.

3) Dam., s. v. هِرّ, II, 449, 15. Der die Gebete verhindernde Dämon wird خِنْزِب oder خُنْزَب genannt, bei Muslim, V, 42. Auch den aus der Moschee sich entfernenden Andächtigen lauern die Dämonen auf. Dam., s. v. يعسوب, II, 484, unten.

4) Al-Mas'ûdî, Murûǵ, III, 321, 2.

5) Der arab. Dialect. der Houwâra (Leipzig, 1894), 59, 16; 120, 5.

6) Wir wollen nicht unerwähnt lassen, dass sich die Perser das königliche *Karenô* (Lichtglanz der Majestät), was Spiegel (in Kuhn's Beiträgen zur vergl. Sprachf., V, 388; Eranische Alterthumskunde, II, 50) mit der jüd. *Sekhînâ* identificirt, in thierischer Gestalt vorstellen; ein Thier begleitet den mit der Majestät Begabten. Darauf hat Nöldeke in seiner Bearbeitung des Kârnâmag (Benfey-Festschrift, 45, Anm. 2) hingewiesen. — Das *nûr al-ǵalâl* (oben, S. 188,1) oder *nûr al-chilâfa*, womit man die Stirn der 'abbâsidischen Chalifen umstrahlt sein lässt (Muh. Stud., II, 55), scheint mir in die Reihe der Uebertragung

Vorstellungsart hat die alte Generation der arabischen Muhammedaner aus ihrem Heidenthum mitgebracht und dem neuen Ideenkreise, in den sie getreten war, angepasst.

Ein ganz merkwürdiges Beispiel bietet eine Episode aus der Biographie des Muhammed. Ein Beduine aus dem Stamme Irâśa brachte Kamele auf den Markt von Mekka zum Verkauf. Er fand auch einen Käufer an Abû Ǵahl, dem erbitterten Feinde Muhammed's. Mit der Bezahlung des Kaufpreises hielt ihn derselbe aber hin. Als dem Beduinen die Sache schon zu langwierig wurde, rief er die Versammlung der Kurejśiten an, ihm zur Erlangung des ihm von Abû Ǵahl vorenthaltenen Geldes behilflich zu sein. Man wies ihn an Muhammed, den er jedoch nicht kannte. Dieser begleitete ihn auch zum Hause des säumigen Schuldners. Muhammed pochte an die Thür und forderte den Abû Ǵahl auf, dem armen Beduinen sein Recht zu geben. Der verstockte Gegner des Muhammed wurde beim Anblick desselben bleich und verstört und versprach, das Geld des Beduinen ungesäumt herauszugeben. So that er auch. Die Genossen des Abû Ǵahl waren nun voller Staunen darüber, dass Muhammed solche Macht auf den sonst unbeugsamen Gegner ausüben konnte. «Wehe dir, was ist mit dir geschehen? Bei Gott! wir haben niemals gesehen, was wir jetzt von dir erfahren haben»! Darauf antwortete Abû Ǵahl: «Ich weiss nur so viel, dass er an mein Hausthor gepocht und dass ich

---

von Attributen der sâsânidischen Könige auf die Chalifen zu gehören (vgl. Nöldeke, Sâsâniden, 93, Anm.). Freilich werden nicht nur 'Abbâsiden damit ausgezeichnet; der Umejjade Sulejmân wird vom Dichter Ibn Bîd gerühmt: وعلى جبينك نور ملك الرابع, Ṭab., II, 1837, 7. In der spätern Poesie wird dies Attribut für höfische Schmeichelei verwandt; Abû-l-'Alâ', Saḳṭ al-zand, I, 150, ult., umkränzt die Stirn eines gewöhnlichen Emirs mit einem Lichtbündel, von dem die Sonne selbst nur ein Abglanz sei.

seine Stimme gehört habe; darauf wurde ich voller Angst; ich trat zu ihm hinaus und siehe da! über seinem Haupte war ein Kamelhengst; nicht sah ich je an einem Hengst eine Stirn, einen Nacken und Zähne, wie sie dies Kamel hatte. Fürwahr! hätte ich mich geweigert, so würde mich dies Thier gefressen haben» [1]).

So wird also die unwiderstehliche Macht, die Muhammed in diesem Falle auf Abû Ǵahl ausübte, mit der Anwesenheit des den Anderen unsichtbaren Kamels über dem Haupte des Propheten erklärt. Die überirdische Macht, die ihn begleitet und umgiebt, wird in Gestalt eines kräftigen Thieres vorgestellt [2]).

Das über dem Haupt des Propheten erscheinende Thier wird in dem Bericht, der uns von dieser religiösen Legende zur Verfügung steht, zwar nicht ausdrücklich als Erscheinungsform der *Sakîna* bezeichnet, und wir wollen es dahin gestellt sein lassen, ob es im Sinne der Erzähler als solche *gedacht* ist; jedenfalls aber steht die ihm zugeschriebene Wirkung in allernächster Verwandtschaft zu dem Berufskreise der *Sakîna* als schützender, die Ueberwindung des Feindes fördernder Kraft.

Viel sicherer können wir annehmen, dass man im Islâm die Vorstellungen von der Ǵinn-Katze auf die *Sakîna* übertragen hat. Diese muhammedanische Umbildung der heidnischen Anschauung, welche sich wohl zunächst im populären Glauben vollzog, hat bereits in sehr früher Zeit

1) I. Hiśâm, 257—258.

2) In einer jener frommen Legenden, welche man über des Anas b. Mâlik muthiges Entgegentreten gegen al-Ḥaǵǵâǵ gedichtet hat, wird erzählt, dass der Statthalter den unerschrockenen Gottesmann, der schonungslose Worte gegen ihn gebrauchte, ganz unbehelligt von dannen ziehen liess. Von seinen Leuten nach dem Grunde dieser ungewohnten Schonung befragt, erwiderte er: «Ich sah auf seinen Schultern zwei grosse Löwen, die ihren Rachen aufthaten». Mustaṭraf, Cap. LXXVII (II, 329).

Eingang in die Ueberlieferung der Korân-Erklärung gefunden, ein Beweis dafür, wie tief jene Anschauung eingewurzelt war und wie schwer es den Theologen gewesen sein würde, sich ihr zu entziehen.

Wir haben bereits eingangs gesehen, dass die in theologischen Kreisen beliebte Annahme, unter der korânischen *Sakîna* einen subjectiven Seelenzustand zu verstehen, an einer Stelle, nämlich an 2, 249, nothwendig scheitern musste. Was sich in der Lade Saul's befand, konnte nur ein sichtbarer Gegenstand sein. Seit alter Zeit hat man darunter auch einen solchen verstanden; seine Anwesenheit im Heere der Israeliten sicherte denselben den Sieg über ihre Feinde. Der šîʿitische Agitator Muchtâr, der in seinen Kämpfen einen Sessel, den Sessel ʿAlî's, als Kleinod inmitten seiner Heerschaaren einhertragen liess, eiferte seine Anhänger mit den Worten zum Kampfe an: «Kämpfet dafür, denn es (das symbolische Kleinod) ist für euch dasselbe, was die *Sakîna* für die Banû Isrâʾîl gewesen» [1]. Auch šîʿitische Rebellen späterer Zeiten verwandten einen solchen Tragsessel zu demselben Zwecke [2].

Was aber das Sichtbare war, was das Tâbût des Saul als *Sakîna* enthielt, darüber werden die abenteuerlichsten Fabeln [3] überliefert, aus denen ich nur die eine hervorheben will: die *Sakîna* sei eine Katzenfigur [4] oder, nach Anderen, eine geflügelte Mischgestalt gewesen mit einem *Katzenkopf*

1) Ṭab., II, 803 ff. Kâmil, 600.

2) De Goeje, Mémoire sur les Carmathes du Bahraïn et les Fatimides, 2. Aufl. (Leide, 1886), 180.

3) Dieselben sind in volksthümlicher Weise zusammengestellt in den Nawâdir des Aḥmed al-Ḳaljûbî (Kairo, 1302), 97; die *Sakîna* wurde bereits auf Adam hinabgesandt, als er aus dem Paradies vertrieben wurde.

4) Ibn al-Aṯîr, Nihâja, II, 173, 1: صورة كالهرّة.

aus Smaragd und Hyacinth [1]). Hörte man aus der Lade Katzengeschrei, so konnte man des Sieges sicher sein [2]). Wir sehen aus dieser Legende, wie der Antheil, den der Ǵinn am Kampfe nimmt [3]), hier in die Auffassung der muhammedanischen *Sakîna* einfloss. Die Verbindung dieser mit der Katzengestalt hat auch in eine Episode der traditionellen Biographie Muhammed's Eingang gefunden. Nach derselben reinigen zwei Engel das Herz des Propheten und versehen es mit dem Siegel der Prophetie. «Hernach», so lässt man Muhammed selbst darüber berichten, «rief der eine Engel die *Sakîna herbei*, *als ob sie das Antlitz einer weissen Katze wäre*, und sie wurde in mein Herz eingeführt» [4]).

Für die vergleichende Sagenkunde ergiebt sich auch aus diesen Erzählungen die Thatsache, dass, wie dies Angelo de Gubernatis an vielen Beispielen aus den abergläubischen Vorstellungen anderer Völker dargelegt hat [5]), in Mythen und Legenden nicht nur schädliche und feindliche, sondern auch heilsame, förderliche Mächte in Gestalt des Katzen-Dämons verkörpert werden.

Noch eine andere altheidnische Ǵinnen-Vorstellung ist auf die muhammedanische *Sakîna* übertragen worden. Robertson Smith [6]) und Van Vloten [7]) haben die literarischen

1) Al-Ḳasṭallânî, VI, 69 LA., s. v. حقّ, XI, 264; s. v. سكن, XVII, 76.

2) Von Wahb b. Munabbih, citirt bei Ṭab., I, 544, 13.

3) Er horcht auf den Schlag des Schwertes: (بضراب تأذن الجنّ له), Ḥassân, Dîwân, 48, 7; Aġ, II, 165, 8, unten. Wenn der Kämpfer die Flucht ergreift, so hat eigentlich der ihn begleitende Ǵinn den Kampfplatz fliehend verlassen: (فرّ منّى هاربا شيطانُه), Suwejd b. Abî Kâhil, Mufaḍḍ., 34, 99.

4) Ṭab., I, 1155, 3.

5) Die Thiere in der indogermanischen Mythologie (deutsche Uebers., Leipzig, 1874), 386 ff

6) Lectures², 184, Anm. 1 (in der 1. Ausg. ist diese Stelle nicht enthalten).

7) WZKM., VII, 180.

Nachweise dafür geliefert, dass die alten Araber im Wirbelwind eine Erscheinungsform der Ǵinnen erblickten [1]). Und in der That finden wir unter den verschiedenen traditionellen Erläuterungen dessen, was man unter *Sakîna* zu verstehen habe, auch *die* Ueberlieferung, sie bestehe in einem heftigen Sturmwind mit zwei Köpfen. In dieser Gestalt war die *Sakîna* dem Abraham bei der Erbauung der Kaᶜba behülflich [2]). Auch in dieser Ueberlieferung zeigt sich ein verwitterter Rest alter Anschauungen in muhammedanischer Uebertragung. Der spätern Erklärung war der Zusammenhang dieser Auffassung der *Sakîna* mit alten Ǵinnen-Vorstellungen abhanden gekommen, und man theilte dann dem den Abraham begleitenden Wirbelwinde (mit Weglassung seiner Bezeichnung als *Sakîna*) die Aufgabe zu, den zur Erbauung des Heiligthumes bestimmten Ort vom Schutte, der sich um denselben angehäuft hatte, reinzufegen [3]).

---

1) Auch in der Ueberlieferung der Parsis nimmt der Teufel die Gestalt des Wirbelwindes an; in dieser Gestalt entführt er die junge Gattin des Perserkönigs Dârâb, Mutter Alexanders d. Gr. Darmesteter, Essais orientaux (Paris, 1888), 246.

2) Al-Azraḳî, 28, 15; 30, 17. M. Grünbaum, Neue Beiträge zur semitischen Sagenkunde (Leiden, 1893), 109.

3) Al-Bejḍâwî, I, 681, 15 (zu Sûre 22, 27).

EXCURSE.

UEBER ERSCHEINUNGSFORMEN DER ǴINNEN.

I.

(Zu S. 198 ff.)

Dass man sich im Heidenthum die Ǵinnen als *leuchtende Erscheinungen* vorstellte, als Wesen, deren Gegenwart sich durch begleitenden Lichtglanz kundgiebt, folgt aus einem Verse des Aʿšâ (LA., s. v. بلد, IV, 65, 1):

وبَلْدَةٍ مِثْلِ ظَهْرِ التُّرْسِ مُوحِشَةٍ   لِلْجِنِّ بِاللَّيْلِ فى حافاتها شُعَلُ [1]

«Gar manche verödete Landschaft (habe ich durchzogen), die dem Rücken des Schildes gleicht [2]), in deren Umgebung sich die Ǵinnen des Nachts *mit ihren Flammen* herumtreiben». Auch die Saʿâlî schrecken die Menschen durch Flammen, mit welchen sie den Wanderer umringen [3]). Darauf sollen sich die Worte des Dichters [4]) beziehen:

---

1) In einigen Recensionen des Dîwân steht (nach Mittheilung Dr. Geyer's): زجل für شعل. Auch ein Vers des D̲u-l-rumma (Dîwân, 19, 33; LA., s. v. عشم, XV, 296; al-ʿAkbarî, Comm. zu Mutan., II, 129, 1), dessen erstes Hemistich dem Aʿšâ entlehnt ist, bietet diese Lesart.

2) D. h. «kahl, ohne Pflanzenwuchs»; vgl. بطن كظهر الترس, Nâbiġa Ǵaʿdî, Ǵamhara, 147, vs. 12; für diese Vergleichung s. Schwarzlose, Waffen der alten Araber, 354.

3) Muḥâḍ. ud. II, 367: يحكى انّ السعالى تُوقد نارًا حوالى الانسان تخوّفهم بها.

4) In Muḥâḍ ud. (wo l. 3. citirt wird) ist als Verfasser ʿAbîd b. al-abraṣ genannt; im LA.: ʿUbejd b. Ajjûb.

«Gott segne die Ǵûl! Welch gute Genossin ist sie für den in der Einöde Wandernden, Furchtsamen, der sich zum Kampfe rüstet!

«Als sie sah, dass man mir keinen Schrecken einjagen kann, und dass ich tapfer bleibe, wenn der schlotternde Feigling verscheucht wird:

«Trat sie mit schmeichlerischen Reden an mich heran und fachte um mich herum Feuer an, das bald schwächer glomm, bald hell aufleuchtete».

وللّه درّ الغول أىّ رفيقةٍ لصاحب قَفْرٍ[1]) خائفٍ يتقتّر[2])
فلمّا رأت أن لا أهالُ وأنّنى شُجاعٌ اذا هُزّ الجَبانُ المُطيّرُ
أتتنى[3]) بلحنٍ بعدَ لحنٍ وأوقدتْ[4]) • حوالَىَّ نيرانًا تبوخُ وتَزهَرُ

Abû ʿUbejda erzählt einem alten Beduinenschejch nach, dass er einmal, in der Wüste herumirrend, plötzlich «Feuerflammen vor sich sah, in welchen die Formen von Gesichtern sich erkennen liessen». Es waren Ǵinnen [5]).

Auch in der muhammedanischen Legende theilt man den Ǵinnen solche begleitende Lichterscheinungen zu. Muhammed wird während seiner Himmelfahrt von einem mit Feuerflammen umgebenen ʿIfrît verfolgt; Gabriel lehrt den Propheten ein Gebet, durch welches das Feuer erlischt und der ʿIfrît selbst zu Boden stürzt [6]). Die Legende des Abû Duǵâna lässt diesen Genossen des Propheten nächtlicherweile durch einen in Gestalt eines Igels erscheinenden Dämon beunruhigen, dessen Herannahen sich kundgab durch «Kreischen wie das Kreischen des Mühlsteines, durch Summen wie das Summen der Bienen (vgl. oben S. 189, Anm.) [7]), und durch Leuchten wie das des Blitzes; und fortwährend sprühte er Feuerfunken in das Antlitz des Abû Duǵâna» [8]).

Als mythologischen Rest der Vorstellung, dass die Ǵinnen leuchtende Erscheinungen seien, möchte ich auch noch eine Einzelheit

---

1) Muḥâḍ. ud. قَفّ. 2) M.: متقتّر. 3) M.: أرقتْ. 4) M.: وأبعدت.
5) Al-Masʿûdî, Murûǵ, III, 332.
6) Aus al-Muwaṭṭa', citirt bei Dam., s. v. عفريت, Ende; II, 151.
7) Ueber die Töne der Ǵinnen, s. II. dieser Excurse.
8) Al-Bejhaḳî, Dalâ'il al-nubuwwa, bei Dam., s. v. قنفذ, II, 318.

aus den in diesen Zusammenhang gehörigen Anschauungen der alten Araber anführen.

Unter den auf die Erscheinungsart der Ǵinnen bezüglichen Nachrichten ist keine häufiger als die, dass diese Wesen auf Thieren reiten. Damit werden auch verschiedene Momente im Leben der Thiere in Verbindung gebracht [1]). Von störrigen Reitthieren glaubt man im Allgemeinen, sie seien von Dämonen besessen; der muhammedanische Aberglaube hilft mit eigenen Korânversen nach, von denen man glaubt, dass sie zur Zähmung widerspänstiger Thiere besonders geeignet seien [2]). Wenn der Jäger sein Ziel verfehlt, so wird die Abwendung des Pfeiles der Dazwischenkunft des auf dem Nacken des verfolgten Thieres sitzenden Ǵinn zugeschrieben:

Ka'b b. Zuhejr, Dîwân (Ms.), 12, 32:

فلمّا أَراد الصَّوْبَ يَوْمًا وأَشْرَعَتْ   زَوَى سَهْمَهُ عاوٍ من الجِنّ حارِمُ [3])

Auch der schnelle Lauf des Thieres ist die Wirkung des auf seinem Rücken sitzenden Ǵinn [4]); fast zu jedem Thiere gesellt sich in dieser Weise ein reitender Ǵinn [5]), und nur wenige giebt es, deren Rücken von den Ǵinnen gemieden werden. Zuwider sind diesen besonders Hasen, und zwar wegen der Menstruation [6]), die man den-

---

1) Muḥâḍ. ud., I, 94. Wellhausen, Heidenthum, 140, oben.

2) Al-Sujûṭî, Itḳân (Kairo, 1279), II, 193, unten. Das Straucheln der Thiere verursacht Satan; darum pflegte man bei solcher Gelegenheit zu sagen: تَعِسَ الشيطانُ, Usd al-ġâba, I, 67.

3) Schol.: قال ابو عمرو ليس من وحشيّة الّا وعليها جنّى يركبها والحارم الذى حَرَمَهُ السّهمُ، وأشرعت مدّت ايديها ودخلت فى الشريعة فصفّت قوائمها لتشربَ، وزواه عدله عنها.

4) Abû-l-Naǵm, in seinem grossen Reǵez-Gedicht über das Pferd, 'Iḳd, I, 64, 17: تُطيرُه الجنّ وحينا تُرْجِله; ibid., l. 23: والجنّ عكّاف به تقبّله. Das schnell laufende Kamel: كأنّما* أَلَمّ بها من طائف الجنّ أولق, al-A'šâ, TA., s. v. ولق. — Vgl. Nâb., 14, 13: راكبها الجنّى.

5) Usd al-ġâba, IV, 311 (Ḥadîṯ).

6) Dasselbe constatirt al-Gâḥiẓ auch von der Stute, bei Dam., s. v. فرس, II, 251, 13.

selben zuschreibt.[1]). Vor dem Blut der Menstrua aber empfinden die Ǵinnen Widerwillen (mit dem Menstruationsblut einer Frau beschmierte Lappen gelten daher als Amulet gegen den Wahnsinn[2])). Aus demselben Grunde meiden die Ǵinnen, von denen nach dem Volksglauben auch die Pflanzenwelt bevölkert ist[3]), auch die als menstruirend gedachte Samura-Pflanze[4]); das Harz derselben heisst nämlich حيض السمرة. Schmutziger Eigenschaften wegen sind den Ǵinnen Hyänen und Affen zuwider; hingegen fühlen sie sich behaglicher auf dem Rücken von Igeln und Eidechsen[5]).

Wie man sich überirdische Mächte auch sonst in Vogelgestalt verkörpert dachte, so hat man auch die Ǵinnen zu befiederten Thieren in Beziehung gesetzt. Unter ihnen gilt besonders der Strauss[6]), wohl wegen seines Aufenthaltes in öden Steppen, seines unheimlichen Geheules und schnellen Laufes[7]), mit dem er «Ross und Reiter verlacht» (vgl. viele Stellen des AT.), als Reitthier der Ǵinnen. Ibn Aḥmar sagt in einer Beschreibung dieses Thieres: «Die Banû 'Azwân (حىّ من الجنّ) haben ihm die Brustfedern ausgerupft und den Kopf kahl gezupft» (LA., s. v. عزا, XIX, 283). Auch Jesaja, 13, 21 nennt den Strauss in einem Athemzuge mit dämonischen Wesen (*se'îrim*). Die spätere systematische Dämonologie, welche den mit Namen benannten verschiedenen Klassen der Ǵinnen specielle Wir-

1) Muḥâḍ. ud., II, 400; vgl. ZDMG., XXXIX, 329.

2) Muḥâḍ. ud., I, 94; vgl. Dam., s. v. فاطوس, II, 239: الفُ سمكة عظيمة تكسر السفن والملّاحون يعرفونها فيتّخذون خرق الحيض ويعلّقونها على السفينة فانّها تهرب منهم.

3) Kâmil, 487, 5.

4) Robertson Smith, l. c., 126 (133). Bei den Griechen galt die Sistros-Pflanze als Schutzmittel gegen die Dämonen, Aristot., Wunderb. Geschichten, 160.

5) Muḥâḍ. ud., II, 371: الّا الارنب لانّها تحيض والضباع لانّها تركب ايور القتلى والموتى اذا جيفت ابدانهم والقرد لانّها لا تغتسل من الجنابة وقالوا يكثر ركوب القنفد والورل.

6) Vgl. Robertson Smith, l. c., 122 (129).

7) Wegen ihrer Leichtfüssigkeit hat man auch die Gazelle den Ginnen zugesellt (oben, S. 116).

kungskreise zuweist, hat den Strauss besonders dem Dämon Dalhât als Reitthier zugetheilt [1]).

Trotzdem aber der Volksglaube eine ganze Menge von Thiergattungen in dieser Weise verwenden lässt, gilt vorzugsweise *der Fuchs als Reitthier der Ǵinnen.* Unter allen jenen Thieren, denen eine gleiche Aufgabe zufällt, hat sich nur an dieses eine Thier ein fester Aberglaube geknüpft, der in der Vorstellung von der Verbindung desselben mit den Ǵinnen seinen Grund hat. Auf Füchse als مطايا الجنّ scheut sich der Araber Jagd zu machen, aus Furcht, dadurch den Zorn der Ǵinnen auf sich zu ziehen [2]).

Die Redensart: «*der Ǵinn reitet auf Füchsen*» ist der phraseologische Rest einer mythologischen Anschauung und hat ursprünglich *die leuchtenden Erscheinungen*, von welchen die Gegenwart der Ǵinnen begleitet ist, bezeichnet. Für eine solche Redensart giebt es viel Analogien in der Mythologie der verschiedensten Völker.

Die abergläubische Furcht, auf Füchse zu jagen, hat übrigens ihren Grund in dem Bedenken, mit den Ǵinnen in Collision zu gerathen. Denn sie sind voller Neid und Missgunst gegen die Menschen [3]); deshalb müsse man bestrebt sein, sie bei jeder Gelegenheit wohlwollend zu stimmen, oder zu versöhnen, wenn man befürchtet, sie erzürnt zu haben. Im Allgemeinen müsse man jeden Eingriff in ihre Sphäre sorgsam vermeiden [4]). Nach altem arabischen Volksglauben nimmt jeder, der seine Heerden in dem von der Ǵinnenfamilie der B. Śejṣabân bevölkerten Gebiete weiden lässt, oder auf dort hausendes Wild jagt, Schaden an seiner Person und Habe [5]), und manche Volkssage weiss von den durch Ǵinnen entführten Jägern zu erzählen [6]). Solche Anschauungen spiegeln sich noch im heutigen, auch ausserarabischen, muhammedanischen Volksglauben in alltäglichen Sitten und Gebräuchen ab. In Ḥadramaut hat niemand den Muth,

1) Al-Ḳazwînî, ed. Wüstenfeld, I, 371, 9; vgl. 374, 2.

2) Dam., s. v. سمع, II, 33.

3) Vgl. Ǵauh., s. v. غطى: وأخطأتْه عيون الجنّ والحسد; Abû Zejd, Nawâdir, 124, 1: تحسد الناس الطعاما.

4) Vgl. Kremer, Stud. zur vergl. Culturgesch., III. IV, 38.

5) Jâḳût, III, 476.

6) al-Mejdânî, I, 181 (die von Ǵinnen entführten Brüder Murra, Marâra und Marîr).

die Mimose zu beschädigen, aus Furcht, die Rache des in der Pflanze lebenden Ǵinn zu erregen [1]). Aus Palästina hat Lydia Einszler interessante Einzelheiten über Gebräuche mitgetheilt, die mit ähnlichem Aberglauben in Verbindung stehen [2]); desgleichen verdanken wir Edward G. Browne hieher gehörige Daten aus dem heutigen Persien [3]).

II.

(Zu S. 189, Anm.)

Häufig ist die Rede von den Ton-Eindrücken, durch welche der in stillen Nächten durch öde Steppen wandernde Mensch die Anwesenheit der Ǵinnen zu erfahren glaubt. Am gewöhnlichsten wird das dumpfe Getöse, das sie verursachen soll, *ʿazîf al-ǵinn* genannt. Derselbe Ausdruck wird sonst von Musik-Instrumenten [4]) sowie auch vom Girren der Taube [5]) gebraucht. Je nachdem man dies Getöse stärker oder schwächer zu vernehmen glaubt, wird es bald mit dem Donner [6]), bald mit dem Tone irgend eines Musik-Instrumentes verglichen [7]). Al-Ḳuṭâmî (LA., s. v. صنج, III, 136) vergleicht einmal die Stimmen der Dämonen mit dem Ton der Cymbel:

تبيت الغول تهرج أن تراه وصنج الجن من طرب يهيم

Ḏû-l-rumma bietet von seinem beduinischen Gesichtspunkt aus [8]) in seinen Gedichten mannigfache Vergleichungen der Stimmen der Ǵinnen. Er hört (Dîwân, MS. 10, 41) ihre Laute in der Bewegung des Wüstensandes:

---

1) Wrede, Reise in Hadhramaut, 131.

2) ZDPV., X, 161; vgl. ibid., VII, 83, n°. 18. 19.

3) A year amongst the Persians (London, 1893), 267.

4) Hud., 265, 3. Ḥuṭ., Note zu 57, 5. Ṭab., II, 403, 3; I, 928, 16; vgl. I.Hiśâm, 26, 16. Ich verweise besonders auf ein Gedicht des Aʿśâ (nach Hschr. Leiden 2025), 5, 14 ff.

5) Aǵ., XIX, 112, 1. 6) Muḥâḍ. ud., II, 327, 19.

7) Vgl. Ru'ba in der Sammlung Arâǵîz al-ʿarab von Muḥammed Taufîḳ al-Bekrî (dem gegenwärtigen „Schejch al-Bekrî“ in Aegypten), Kairo, 1313, p. 61 v. 1.

كأن عزف الجن بالأهزاج به حنين الزجل الصناج

8) Al-Aṣmaʿî, Fuḥûlat al-śuʿarâ, (LH.), sagt von ihm: وذو الرمة حجة لانه بدوى.

وكم عرست بعد السرى من معرس
به من كلام الجن اصوات سامر

(Schol. des Abû-l-fatḥ al-ʿÂ'idî: وكلام الجنّ عزيف الرمال). Das in der Sanddüne vernehmbare Gestöhne der Ǵinnen vergleicht er einmal mit dem Paukenschlag, der den Gesang begleitet (Dîwân 16, 22):

ورمل عزيف الجنّ فى عقداته هزيز[1] كتضراب المغنّين بالطّبل

Derselbe Dichter glaubt ein andres Mal (Dîw., 19, 33) das Summen der Ǵinnen in dem Gesäusel zu vernehmen, das an einem windigen Tage durch die Bewegung des Riedgrases[2]) zieht:

للجنّ بالليل فى حافاتها زجلٌ كما يُجاوبُ[3] يومَ الرّيحِ عيشومُ

Das unverständliche Flüstern (هتمل) der Ǵinnen wird auch in lautmalender Weise veranschaulicht durch einen anonymen Dichter (bei LA., s. v., XIV, 213):

تَسْمَعُ للجنّ به زِيزِ زَما هَتامِلا من رِزّها وهَيْنَما

Mit dem Brüllen wilder Thiere wird das Rufen der Ǵinnen durch die Bezeichnung desselben mit dem Worte عَوَى verglichen[4]): عاوٍ من الجن (Kaʿb b. Zuhejr, s. oben 207); während es beim Ausdruck هَدْهَدَ unentschieden bleibt, ob das Brüllen des Löwen, oder das Girren der Taube gemeint ist (LA., s. v., IV, 446: والهَدْهَدُ قيل فى تفسيره أصوات الجنّ). — Aber auch als Gewirr der ver-

---

1) Schol. als Variante: هداوى (erklärt: بعد ساعة من الليل), wohl هوادى; Muḥâḍ. ud., II, 371: هزيز.

2) Vgl. B. Talm. Rôš haššânâ, fol. 8a, mit Bezug auf Ps. 65, 14: אימתי שיבלים אומרות שירה בניסן, die Aehren singen Lieder im Monat Nîsân (wenn sie so hoch stehen, dass der sie durchsäuselnde Wind durch ihre Bewegung hörbar wird). Dies ist dann im Perek šîrâ specieller ausgebildet worden (Baer's עבודת ישראל, 548). — S. auch ZDMG., XLI, 644.

3) Al-ʿAkbarî zu Mutan., II, 129, 1; LA., s. v. عشم, XV, 296: تناوح. Wir haben oben, S. 205, Anm., angedeutet, dass die erste Vershälfte dem Aʿšâ entlehnt ist.

4) Darunter ist nicht Hundegebell zu verstehen; vgl. Chiz. adab., I, 185 unten.

schiedenartigsten Stimmen: Girren, Brüllen und Flüstern, wird das Treiben der Ǵinnen geschildert (LA., s. v. أزّ, IV, 37):

يَتْبَعُ أَرْضًا جِنُّهَا يُهَوِّلُ أَزٌّ وَسَاجْعٌ وَنَهِيمٌ هَتْمَلُ

wie das Getöse der Dämonen in Shakespeare's Tempest (V, 232 ff):

« . . . . noises
Of roaring, shrieking, howling, jingling of chains,
And more diversity of sounds . . . . ».

Alle diese Ausdrücke wollen jedoch nur ein unbestimmtes Geräusch und Getöse veranschaulichen, aus welchem verständliche Worte nicht vernommen werden [1]), während man das Wort هَتَفَ benutzt, wenn man die Ǵinnen bestimmte Worte, in Saǵ', Reǵez, oder auch in entwickelteren Metra [2]), recitiren lässt [3]), um Warnungen oder Verheissungen kundzugeben. Zuweilen stimmen sie in stiller Nacht Klagelieder über eben verstorbene Menschen an [4]), oder sie verkünden den bevorstehenden Tod von Leuten, deren Hinscheiden sie selbst verursacht, aus Rache dafür, dass sie der Unglückliche, wenn auch ahnungslos, verletzt hat (oben, S. 209) [5]). Im Allgemeinen wird ihren poetischen Kundgebungen der Mangel an Wohlklang nachgesagt [6]); die von ihnen gesprochenen Verse sollen durch disharmonische Lautverhältnisse das durch sie verursachte gruselige Gefühl veranschaulichen [7]).

1) Was besonders durch die Bezeichnung ihrer Töne als هماهم ausgedrückt wird; Ḏu-l-rumma in Arâǵîz al-'arab, 47, v. 5: هَمَاهِمُ الاغوال (Schol. الصوت الغير المفهوم); Ru'ba, ibid., 142, ult.: للجنّ هَمْهَامٌ به تَهَمْهُمه.

2) I.Hiśâm, 330, 5.

3) Vgl. Sprenger, Moḥammad, I, 106. 216.

4) Sie singen Klagelieder über den Ṭajjiten Ḥâtim, al-Mas'ûdî, Murûǵ, III, 328; das Trauergedicht der Ǵinnen über 'Omar: Usd al-ǵâba, IV, 74; die Todtenklage über Ḥanẓala b. Rabî'a (al-Mas'ûdî, Tanbîh, 283, 12; Usd al-ǵâba, II, 67, oben) wird von Einigen als قول الجنّ angeführt, 'Iḳd, II, 205.

5) Aǵ., VI, 92. unt. Ḳut., Ma'ârif, 133, 6. Usd al-ǵâba, II, 285, 1.

6) ZDMG., XLV, 690; vgl. al-Mas'ûdî, Murûǵ, III, 325 f.

7) Dasselbe wird vielleicht in dem beim Tode des Ḥuṣejn b. al-Humâm vernommenen Ǵinn-Gedicht (سُمِعَ صائح في الليل يصيح) durch die disharmonische Lautgruppe: ألا هلك الحلو الحلال الحلاحل beabsichtigt, Aǵ., XII, 129, 4.

NACHTRAEGE UND BERICHTIGUNGEN.

Seite 3 ff. Von den Ḥaḍramiten, mit denen ich im Sommer 1895 in Tutzing verkehrte, habe ich erfahren, dass bei ihren Landsleuten noch heute die Anschauung vorhanden ist, dass ein weiblicher Dämon, Namens *Ḥalîla*, die Dichter inspirirt. — Sehr beachtenswerth ist für solche Vorstellungen auch die von Stumme, Dichtkunst und Gedichte der Schlûḥ (Leipzig, 1895), 7, mitgetheilte berberische Ueberlieferung über die Inspiration der Andâm. Ueberirdische Geister geben dem, den sie zum Dichter weihen, Kuskus zu essen; «jedes Körnchen Kuskus, das er genommen hat, wird bei ihm zu einem Liede». — Eine Legende bei al-Balawî, Alif-bâ, II 508, lässt die Schwester des Umejja b. Abî-l-Ṣalt dem Propheten erzählen, wie ein Ǵinn in Gestalt eines Geiers die Brust des schlafenden Umejja öffnete, dieselbe mit etwas anfüllte und dann wieder schloss (شقّ صدره وحشاه بشىء ثمّ اصلحه). Dadurch empfing dieser die Gabe (وعى), tiefsinnige und religiöse Gedichte sprechen zu können: فلذلك كان ينطق بالحكمة فى اشعاره ويذكر التوحيد. (In anderer Weise bei Sprenger, Moḥammad, I, 116, unten).

Seite 3, Z. 12, das l. dass.

» 6, Anm. 5, l. قرآن.

» 7, 4 u. 5, sind die Anführungszeichen zu tilgen.

Seite 11, Anm. 2, l. derselben.

» 15, Anm. 2, l. 563, 3.

» 22. Abû Ḥâtim al-Siǵistânî, Kitâb al-muʿammarîn, Hschr. der Universität Cambridge Q 285, fol. 21[a], über Zuhejr b. Ǵanâb: ويقال كانت فيه عشر خصال لم يجتمعن فى غيره من اهل زمانه كان سيّد قومه وخطيبهم وشاعرهم ووافدهم الى الملوك وطبيبهم والطبّ فى ذلك الزمان شرف وحازى قومه والحُزاة الكهّان وكان فارس قومه وله البيت فيهم والعدد منهم. Dies Ansehen scheint in seiner Familie auch später fortbestanden zu haben; denn noch von seinem späten Nachkommen سَعْنَة بن سلامة بن الحارث بن امرئ القيس بن زهير بن جناب wird erzählt: وكان يظعن معه قومه اذا ظعن ويقيمون اذا أقام, und in einem von ihm überlieferten Gedichte kann er sich rühmen (Abû Ḥâtim, ibid., fol. 59[b]):

لقد عَمِرْتُ زمانًا ما يُخالِفُنى
قومى اِذا قُلْتُ جِدّوا سَيْرَكُم ساروا
وإن أَردتُ مُقامًا قال قائلُهُم
يا سَعْنَةَ الخَيْرِ قد قَرَّت بنا الدارُ

Seite 23, 13, statt alle l. alte.

» 31, 1. Ein Werk über Gebete hat den Titel: سلاح المؤمن, Pertsch, Katalog Gotha, arab., n°. 763; ein šîʿitisches Gebet führt den Namen: سمّ الليل, Loth, Catalogue Ind. House, n°. 372, II[c]; man findet auch: سهام السَّحَر, Elfachrî, ed. Ahlwardt, 278, 1. — Z. 19, l. geglättet.

Seite 32, 5. Vgl. Ruʾba, im Kitâb arâǵîz al-ʿarab, 30,2: والعيط قد يرميننا بالبَهْل. — Anm. 5. Vgl. auch die Erzählung bei Ḳazwînî, ed. Wüstenfeld, I, 70, oben.

Seite 39, Anm. 2, Z. 3, l. den Worten. — Eine grosse Reihe von Beispielen für die Anwendung von الأبعد im vulgären Sprachgebrauch von Aegypten bietet das Heft: ترويح الخواطر فى التناكيت الفكاهيّة والنوادر von Aḥmed ᶜÂsûr al-Chiḍrî; Kairo, 1893.

Seite 40, Anm. 9, Z. 2, l. Erfüllung.

» 45, 6, l. Ŝâᶜir.

» 46, 1. Vgl. Achṭ., Dîwân, 328, 7: وأىّ الناس يقتله الهجاء. — Anm. 2. Dieselben Worte vom Höllenfeuer, Ḳorân, 74, 27.

Seite 47, Anm., Z. 3. Vgl. auch ZDPV., XIII, 55 n°. 49.

» 50, 24, l. den B. der A.

» 55, Anm. 2, Z. 1, l. späterer.

» 56, Anm. 2. ᶜAbdallâh ibn al-Muᶜtazz, Dîwân, 40, ult.: كما تعوّق بالسبّابة الفرق. Für die Vorstellung von Zauberkräften, welche an bestimmte Stellungen der Finger gebunden sind, findet man ein Beispiel bei al-Maḳḳarî, I, 823. Für die spätere Deutung der Anwendung der *sabbâba* beim Gottesdienste möge folgendes Excerpt aus des Ḥasan al-ᶜAbbâsî «Theologischen Fragen und Antworten» dienen (n°. 63, fol. 32ª Hschr.LH.): ما الحكمة ان الرجل اذا اراد ان يقول لا اله الا الله محمّد رسول الله يشير بالسبّابة الى السماء الجواب اصل ذلك ان الله تعالى لمّا دخل آدم عم الجنّة اعطاه التّاج ولباس الكرامة[1]) ونور محمّد صلعم فتنوّرت الجنّة بنوره حتّى ان ادم عم رأى الجنّة من اوّلها الى آخرها ببركة محمّد صلعم فتعجّب من ذلك حتى ذهب من جبهته الى كتفه الأيمن الى ان صار الى رأس

1) Unter dem Einfluss von Ps. 8, 6: וכבוד והדר תעטרהו.

السبّابة ورأى ذلك النور فاذا نظر فيه رأى حجاب المُلك والعرش والكرسى وأُرواح جميع الخلائق من بركة نوره فصار اصلا لاولاده الموحّدين من ذلك الوقت الى يوم القيامة ولذلك سمّيت سبّابة لانّها سبب ذلك النور.

Seite 58, Anm. 3. S. jetzt Budde: «Noch etwas zum Volksliede des alten Israel», Preuss. Jahrb., Bd. LXXXII (1895), 491—500.

Seite 59, Anm. 2. Die Ǵâḥiẓ-Stelle ist = al-Bajân wal-tabjîn (ed. Kairo, Maṭbaᶜa ᶜilmijja, 1313), I, 98.

Seite 71, Anm. 5. Saǵᶜ-Sprüche فى سير القمر und فى البروج وكواكبها sind überliefert im Kitâb al-chaṣâʾiṣ wal-muwâzana bejna-l-ᶜarabijja wal-fârisijja (vgl. Muh. Stud., I, 211) von Ḥamza b. al-Ḥasan al-Iṣfahânî (Hschr. der Vicekönigl. Bibliothek in Kairo, Luǵa, n°. 19, Katalog, IV, 172), fol. 5b. 49b.

Seite 73, 4, l. kann.

» 74, 20, l. sich.

» 81, Anm. 4, Z. 3, statt اثنتين l. اثنين.

» 83, 7, l. seinen.

» 84, Anm. 1, Z. 2, statt II l. I, I.

» 86, Anm., Z. 3 f. 7. Die Worte سقفها وعلىّ بابها sind nach وعثمان, und die Worte بيت اللغة nach إن كان zu versetzen.

Seite 87, Anm. 2, statt الجراد, الجواد l. جرادًا, جوادًا.

» 106. شيطان رجيم, bei al-Muzarrid, LA., قذف, XI, 184, 15.

Seite 113, ult. Ueber die Legende, dass die Sonne zwischen den beiden Hörnern des Šejṭân auf- und untergehe, s. die bei Sprenger, Moḥammad, I, 112, Chiz. ad., I, 121, angeführten Ḥadîṯe (zu deren Inhalt noch Midrâš rabbâ

zu Ḳôheleth, I, 2, und Êkhâ r. Pethichthâ, n°. 25, verglichen werden kann).

Seite 130 ff. Eine Beispielsammlung für diese Vergleichung hat al-Ǵâḥiẓ, al-Bajân wal-tabjîn (ed. Kairo), I, 90 ff., zusammengestellt.

Seite 131, 12. Der Vers wird bei al-Ǵâḥiẓ, ibid., I, 31, 5, von Baśśâr b. Burd angeführt.

Seite 136, 6, statt Abû-l-ᶜAlâʾ l. Abû ᶜAmr.

» 138, Anm., Z. 3, l. ᶜAbdallâh.

» 147, Anm. 3. Vom Sohn dieses Tauʾam: الحارث بن التوءم اليشكري wird bei Abû Ḥâtim, Kitâb al-muᶜammarîn, fol. 59a, berichtet, dass er in der Ǵâhilijja gelebt habe und beim Auftreten des Islâm ein Greis gewesen sei. Ein sechszeiliges Gedicht von ihm wird von Ibn al-Kelbî (عن خراش) überliefert.

Seite 186, Anm. 2. Vgl. وتجلببوا السكينة in einer Rede des ᶜAlî, Nahǵ al-balâġa (ed. ᶜAbduh, Bejrût, 1307), 70. Ueber لباس التقوى eine Abhandlung von al-Mâwerdî, Adab al-dunjâ wal-dîn (Stambul, 1304), 235 ff.

INDEX.

I.

II.

ABHANDLUNGEN

ZUR ARABISCHEN PHILOLOGIE

ABHANDLUNGEN

ZUR ARABISCHEN PHILOLOGIE

VON

IGNAZ GOLDZIHER

ZWEITER THEIL

DAS KITÂB AL-MUᶜAMMARÎN DES ABÛ ḤÂTIM AL-SIǴISTÂNÎ

BUCHHANDLUNG UND DRUCKEREI
VORMALS
E. J. BRILL
LEIDEN, 1899.

DAS

KITÂB AL-MUʿAMMARÎN

DES

ABÛ ḤÂTIM AL-SIǴISTÂNÎ

BEARBEITET

VON

IGNAZ GOLDZIHER

Mit Unterstützung der Ungarischen Akademie
der Wissenschaften

BUCHHANDLUNG UND DRUCKEREI
VORMALS
E. J. BRILL
LEIDEN, 1899.

DRUCKEREI vormals E. J. BRILL. — LEIDEN.

DEN LIEBEN FREUNDEN

A. ASHLEY BEVAN

UND

EDWARD G. BROWNE

GEWIDMET

VORWORT.

Der verewigte Robertson Smith war es, der die Anregung zur Bearbeitung der hier herausgegebenen Schrift des *Abû Ḥâtim* gab. Da die Versendung des Cambridger *Unicums*, dessen Beschreibung in unserer Einleitung (S. XIX—XX. XXV—XXVI) zu finden ist, nach den Satzungen der Bibliothek nicht möglich war, beschenkte mich mein Freund Professor Bevan, zum Zwecke der Herausgabe, mit einem *photolithographischen Facsimile*, das unserer Edition zu Grunde gelegt wurde.

Für die Feststellung des Textes konnte ich mich während der Druckcorrectur der unschätzbaren Mithilfe Prof. de Goeje's erfreuen. Mehr, als in den Anmerkungen angedeutet werden konnte, verdankt der Text den Erwägungen, zu welchen seine Randbemerkungen Veranlassung boten. Ich erfülle eine angenehme Pflicht, wenn ich für seine unermüdliche Theilnahme und Bemühung hier meinen Dank ausspreche. Ebenso schulde ich Herrn Dr. Paul Herzsohn aufrichtigen Dank für die gewissenhafte Sorgfalt, die er auch diesem zweiten Theile der «Abhandlungen», deren Drucklegung er leitete, gewidmet hat, sowie für manchen nutzbaren Wink, den er mir während dieses Verkehres zukommen liess.

Wenig habe ich über die in den Anmerkungen angewandten Abkürzungen zu sagen. Es sind grösstentheils

dieselben, die ich in früheren Arbeiten benutzt und in den Vorreden erläutert habe. Andere werden durch die in der folgenden Einleitung gemachten literarischen Angaben erklärt. *Bḥt.* = Buḥturî; *Bal.* = Balawî; *Ḥamd.* = Ibn Ḥamdûn, Taḏkira; *Ḳummî* bezieht sich auf das S. LXIV, ff. charakterisirte Werk; *Murt.* = al-Murtaḍâ, Ġurar etc. — *C.* bezeichnet die Lesart der zu Grunde liegenden Handschrift; *Gl.* die am Rande derselben befindlichen Glossen (siehe S. XX, Anm. 2). — Im *Index* beziehen sich die gewöhnlichen arabischen Ziffern auf die Seitenzahlen des arabischen Textes; die Abschnittsnummern der Anmerkungen werden durch *cursive* arabische Ziffern angedeutet, neben welchen die rechts oben angebrachten kleineren Zahlzeichen die Ordnungszahl der Anmerkungen innerhalb der einzelnen Abschnitte bezeichnen (z. B. 58^6 = Anmerkung 6 zu n⁰. LVIII); die römischen Zahlen beziehen sich auf die Einleitung.

Budapest, im März 1899.

IGN. GOLDZIHER.

EINLEITUNG.

I.

Innerhalb der aus alter Zeit überlieferten arabischen Poesie können wir eine besondere Gattung dichterischer Erzeugnisse unterscheiden, die wir ihrem Inhalte nach unter der Benennung *Altersgedichte* zusammenfassen: eine Poesie des Lebensüberdrusses und des Weltschmerzes.

Als ihre Verfasser gelten *Muᶜammarûn*, hochbetagte Greise, die in solchen Gedichten die Beschwerden des hohen Alters schildern, das Bild ihrer körperlichen und geistigen Hülflosigkeit vorführen und dabei einen sehnsüchtigen Rückblick werfen auf ihr entschwundenes Mannesalter und die Heldenthaten, die sie einstmals mit den Mannen ihres Stammes vollführen konnten. In dem Schmerze, den die vergleichende Betrachtung vergangener glänzender Tage und des gegenwärtigen Zustandes der Vereinsamung und Bedeutungslosigkeit verursacht, suchen sie Trost in dem Gedanken an die naturnothwendige Vergänglichkeit aller irdischen Macht und Grösse, wobei sie für die Gewissheit dieses Verlaufs der Dinge typische Beispiele aus der Geschichte aufzuzählen pflegen.

Schon diese kurze Andeutung der Richtung und des Ideenkreises der *Altersgedichte* lässt uns ahnen, dass es nicht die von übermüthiger Thatkraft strotzenden Dichtungen der *Ǵâhilijja* und deren unmittelbare Nachfolger

sind, unter denen wir die Producte jener Gattung zu erwarten haben. Gewisse Elemente und Ansätze zu denselben sind aber allerdings schon aus alter Zeit nachweisbar. Einige Proben dieser in die alte Poesie zurückreichenden Anfänge[1]) finden sich, mit vielen krassen Interpolationen vermengt, auch in den betreffenden Artikeln der Schrift des Abû Ḥâtim, die den Gegenstand gegenwärtiger Veröffentlichung bildet[2]). Inhaltlich können wir ihnen zugesellen zwei Verse des ᶜUrwa b. al-Ward (ed. Nöldeke, 6, 1—2), in denen der Dichter die Schilderung seines Greisenalters zwar nicht als Bild der wirklichen Gegenwart entwirft, sie aber als zukünftigen Zustand an seiner Phantasie vorüberziehen lässt. Von dem Abschied der Jugend (vgl. auch ᶜAmr b. Ḳamiʾa, Ḥam., 504, und Abû Ḥâtim, 102, 1, ff.) und dem Erscheinen des grauen Haares spricht Salâma b. Ǵandal, Muf., 20, 5—9, wie denn andrerseits Muzarrid, ibid., 16, 4, den Grund legt zu der Benennung des grauen Haares als «unwillkommenen Gastes» [3]). Aus der älteren Umejjadenzeit gehört in diese Reihe ein kurzes Gedicht des Muḳannaᶜ al-Kindî, der über sein Ergrauen als über eine «schwere Last» klagt, sowie die realistische Schilderung, die dessen Zeitgenosse Musâwir b. Hind (Ḥam., 226) von seinen alten Tagen aus einem bestimmten Anlass entwirft.

---

1) Unter einen andern Gesichtspunkt gehören Selbstermahnungen bei alten Dichtern, die es sich zum Bewusstsein bringen, dass sie das höhere Alter von jugendlichem Uebermuth zurückhalten sollte; das graue Haar sei ein „Ermahner", NÂb., 17, 8; Ḥuṭ, 2, 21; — ein „Todeskünder" (نَاعٍ), Kâmil, 533, 11. Vgl. „der Bote des Todes" bei Abû Ḥâtim, 98, 15.

2) Namentlich das *Altersgedicht* des Namir b. Taulab; s. n°. LXII, Anm. 3. Hier sei noch zu dem Apparat nachträglich hinzugefügt, dass diese ganze Ḳaṣîde (41 Verse) in der Ǵamhara, 109—111, zu finden ist: zu den Varianten kommt hinzu: 70, 14: أَجْمَلُ, Ǵamhara, Vers 12: أَفْضَلُ.

3) Darüber ausführlicher unten, Abschnitt V.

Die in diesen alten Dichtungen hervortretenden Elemente werden in der *Mu^cammarûn*-Poesie verwandt; aber jene selbst gehören noch nicht zur Gattung dieser letzteren. An den Ideenkreis derselben schliesst sich enger an ein dem hochbetagten [1]) *Muchaḍram* Rabî^ca b. Maḳrûm, Aġ., XIX, 93 (besonders Z. 16, ff.), zugeschriebenes Gedicht, in welchem dieser Greis im Alter von mehr als hundert Jahren auf sein Leben und Treiben in fröhlicheren Tagen einen Rückblick wirft:

وَلَقَدْ أَتَتْ مائة علىّ أُعُدّها * حَوْلًا فحَوْلًا إِن [2]) بلاها مُبْتَلِ

Und vollends den Stil der vorzuführenden *Mu^cammarûn*-Dichtungen vertritt — vielleicht auch in gewissem Zusammenhang mit ihnen stehend — das *Altersgedicht* des Ǵa^cd al-Muḥâribî (Umejjadenzeit), Aġ., XIX, 69. Der alte Mann klagt über die Vernachlässigung, die ihm die Allernächsten zu Theil werden lassen, und blickt mit Sehnsucht auf frühere Tage zurück, in welchen er Gazellen jagte und den Kopf manches ebenbürtigen Helden abhieb, während er jetzt «einem Vogel gleicht, dem die Jungen entflogen sind».

An solche aus der älteren Poesie hin und wieder auftauchende Elemente können die eigentlichen *Mu^cammarûn*-Producte anknüpfen, deren Entstehung mit einer in der ersten Hälfte der umejjadischen Epoche emporkommenden und durch die philologischen und antiquarischen Bestrebungen im II. Jahrhundert d. H. befestigten literarischen Richtung in engem Zusammenhange steht. Zu jener Zeit lassen sich die Chalifen von südarabischen Recitatoren und Ueberlieferern die Geschichten des Alterthums erzählen [3]); aus diesen

---

1) Einen شيخ كبير nennt er sich auch in Muf., 31, 2.

2) Chiz. ad., III, 566, 10: لا; vielleicht: لو.

3) Muhammed. Stud., I, 182.

Erzählungen wachsen in stetigem Fortschritt auch versificirte Betrachtungen über die alten — besonders die südarabischen — Könige und Fürsten heraus [1]), welche Letzteren man häufig selbst als die *Autoren* jener Betrachtungen auftreten lässt. Die genealogischen Legenden lassen auf allen Gebieten des Araberthums eine Menge von hochbetagten Stammesfürsten und Weisen hervortreten, denen die Verfertiger dieser Fabeln und solche, welche alte, genuine Ueberlieferungen in den Rahmen dieses Fabelwerkes einfügten, Betrachtungen über ihr das gewöhnliche menschliche Maass überragendes Alter in den Mund legen.

Manche dieser Legenden und der an dieselben geknüpften Verse werden von den Historiensammlern bei den Ueberlieferern der betreffenden arabischen Stämme, die solche Mittheilungen im Zusammenhange mit der Kunde von ihren Patriarchen und anderen berühmten Männern des Stammes aufbewahrten, vorgefunden worden sein. In der That berufen sich Genealogen und Historiensammler in ihren Nachrichten und Mittheilungen über einzelne *Muᶜammarûn* auf Angehörige des betreffenden Stammes als die unmittelbare Quelle ihrer Kenntniss von diesen Dingen [2]). Die an solche Nachrichten angehängten Gedichte gehören in diesen Fällen wahrscheinlich zu den *Aśᶜâr al-ḳabâʾil* [3]).

1) Vgl. die Thätigkeit des Jezîd b. Rabîʿa b. Mufarriġ unter Jezîd I., Muh. St., I, 97, Anm. 5.

2) Ein Genealoge aus dem Stamme, dem ʿAmr b. Kulṯûm angehörte, Achdar mit Namen, der auch eine mit *Hâtif*-Legenden ausgeschmückte Nachricht über die Geburt des Dichters überliefert, giebt ihm das Alter von 150 Jahren, Aġ., IX, 182. Desgleichen berufen sich die Gewährsmänner des Abû Ḥâtim sehr häufig auf Stammesleute als die Quelle ihrer Nachrichten über ***Muʿammarûn*** des betreffenden Stammes; ein Kelbit wird z. B. als Gewährsmann citirt für Mittheilungen über den Kelbiten Zuhejr, 25, 15; 28, 4; vgl. auch 39, 19; 40, 4; 79, 4. 21; 80, 10; 82, 5. 15; 85, 6. 17; 86, 2. 13; 87, 9.

3) S. meinen Aufsatz: Some notes on the Diwans of the Arabic Tribes, JRAS., 1897, 325, ff. Vgl. Aġ., III, 7, 8 v. u. wo ein Mann aus dem Stamme Ḳejs (ʿAjlân), also Stammesgenosse des Ḏu-l-iṣbaʿ, Ueberlieferer der Gedichte dieses Poeten ist. Man beruft sich auf Leute aus dem Stamme Aslam in Bezug

Nach einigen genuinen Mustern wurde aber der grössere Theil dieser Gedichte frei erfunden, oder es wurde Ueberliefertes von den gewerbsmässigen Fälschern und Interpolatoren ergänzt und erweitert. Dass der bei diesem Geschäfte unvermeidliche Chalaf al-aḥmar (wir müssen ihn als Typus der ganzen Gattung betrachten) bei der Abfassung — oder mindestens Erweiterung — dieser Gedichte nicht unbetheiligt war, wird wenigstens in einem Falle (34, 4) auch von den gerngläubigen arabischen Ueberlieferern bemerkt, unter denen wohl Muḥammed b. Sallâm (vgl. Anm. 12 zu n⁰. LXI) nicht der einzige war, der sich den Altersgedichten gegenüber ablehnend verhalten hat [1]).

Zuweilen tragen diese Gedichte, die von ihren Verfassern als alterthümliche, aus der heidnischen Zeit stammende Erzeugnisse eingeführt sind, unverkennbare Spuren ihrer muhammedanischen Voraussetzungen an sich. In einem Gedicht des Musâfiᶜ wird das Jenseits in muhammedanischer Weise دار الخُلد genannt (24, 18); Fâliǵ b. Chalâwa gebraucht (57, 3) geradezu eine koranische Ausdrucksweise (Sûre 7, Vers 198), und in einem Gedicht des ᶜAbîd b. al-Abraṣ (69, penult.) wird ein *Iḳtibâs* aus dem Koran (Sûre 55, Verse 26 u. 27) angewandt. Auch die den *Muᶜammarûn*-Weisen zugeschriebenen Sentenzen können zuweilen ihren islâmischen Ursprung nicht verläugnen (z. B. 53, 15, ff).

Dabei lassen manche der Erfinder dieser Gedichte die

---

auf Verse des zu demselben gehörenden Nâǵija b. Ǵundab, Usd al-ġâba, V, 5, 1. Die Gedichte des Asaditen Kumejt konnte man zunächst in seinem Stamme am Besten kennen lernen, Fihrist, 70, 26; und ein an den Propheten gerichtetes Gedicht des obscuren asaditischen Dichters Abû Muk'it (welches, wie es scheint, in der Takmila des Saġânî erhalten ist, TA., s. v. كعت, I, 577, 5) hat al-Mufaḍḍal al-Ḍabbî nach der Mittheilung seiner eigenen Grossmutter, einer Asaditin, überliefern können, Usd al-ġâba, V, 304, 8.

1) Vgl. auch das von Nöldeke, ZDMG., XLIX, 292, Anm. 1, angeführte Urtheil des Abû 'Amr b. al-'Alâ' über ähnliche Gedichte.

Absicht merken, ihren Erzeugnissen einen fremdartigen Anstrich zu geben. So lässt man einen der alten Dichter die seltsame Form بـهـل für بـه gebrauchen (29, ult.) [1]); mit grosser Vorliebe werden ferner dialektische («ṭajjitische») Spracheigenthümlichkeiten und Soloecismen angewandt (8, 3; 37, 10; u. s. w.). Dazu gehört u. A. besonders auch die Contraction von Präpositionen mit dem darauf folgenden Artikel, wie in عَلْبلايا (55, 17; vgl. Kâmil, 619), مِلْفتيان (72, 17), مِلْاسلام (ibid., penult.), مِلّذى (76, 18), مِلْعى (94, 8), ein Verfahren, das alten Mustern [2]) *nachgeahmt* und zuweilen darauf berechnet ist, den Eindruck der Alterthümlichkeit zu erzeugen [3]) und bei unverkennbar affectirter Anwendung immer geeignet ist, Verdacht gegen die Echtheit von Texten einzuflössen, in denen es vorkommt [4]).

1) Vgl. Nöldeke, Zur Grammatik des class. Arabisch, 113, Nachträge.

2) Ḥam., 237, Vers 2: مِلْمال (ʿAmr b. Kulṯûm); 384, Vers 5: مِلْكبيبن (Taʾabbaṭa šarran); Jâḳ, II 324, 18: مِلْاشياء (al-Ḳattâl al-Kilâbî; vgl. Delect., 10, 4); مِلْمعشر (Ḥâḏira, in einer Variante zu Muf., 7, 23) u. A. Vgl. auch D. Günzburg, Zapiski, IX 121—122.

3) Z. B. in dem historischen Gedicht über den Kampf der mesopotamischen Ḳuḍâʿa-Araber gegen die Perser, Aġ, II, 37, 16: بأجمع مِلْجزيرة.

4) Man beachte z. B. diesen Sprachgebrauch in einem Gedicht des Ḏu-l-iṣbaʿ al-ʿAdwânî (dem man gern apokryphe Sprüche untergeschoben hat, Aġ., III, 5, 20), Muf., 23, 24: مِلْامور. In dem Gedicht, in dem diese Form angewandt wird, ist mancher unstreitig muhammedanischer Gedanke zu finden, z. B. in den Versen 5. 7 die Allmacht und Schicksalsbestimmung Gottes. Auch in einem dem Abû Ḳejs b. al-Aslat zugeschriebenen Gedichte (Ibn Hišâm, 40, 1) findet sich: مِلْكبيش; aber in demselben Gedicht ist vom Gottesthrone (عرش) und von den „Heerschaaren des Weltenkönigs“ die Rede, und die Menschen werden

Wie in den dichterischen Sprüchen des Umejja b. Abi-l-Ṣalt durch allerlei aufgelesene Hebraismen und Aramaismen ein orakelhafter Eindruck erzielt werden soll, so hat man auch hier in einem Gedicht des durch seine Weisheit berühmten Akṯam b. Ṣejfî, um das Pathos seines Ausspruches zu erhöhen, ein im Arabischen unbekanntes aramäisches Wort für medicinische Droguen angebracht: البُسوم (16, 9) = ܒܣܡܐ (Plur.): «Man hat unseren Leuten berichtet, dass wir fürwahr verloren sind und dass machtlos sind die Zauberer [1]) und die Heilkräuter».

II.

Eine aufmerksame Betrachtung der *Muᶜammarûn*-Gedichte kann uns überzeugen, dass sie ihre Entstehung zum grossen Theile Antrieben verdanken, die jener Sphäre, die man mit gutem Recht «ḥimjarische Fabrik» genannt hat, sehr nahe stehen [2]), eine sehr enge literarische Verwandtschaft

---

aufgefordert: فصلّوا ربّكم! Allerdings gilt Abû Ḳejs als ein dem Ḥanîfthum anhangender Mann. Chiz. ad., II, 48, 8; Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten, IV, 16. Er gehört zu den orakelnden *Šu'arâ'*, von denen in diesen Abhandlungen, I, 20, die Rede ist.

1) Eigentlich die *weiblichen* Zauberer, weiblichen *Aerzte* (الكواهن); vgl. Nöldeke, WZKM., X (1896), 339, Anm. 1, und den Vers des A'šâ, LA., s. v. قمر, VI, 426, unten; s. v. نشص, VIII, 366; Schol. zu al-'Aǵǵâǵ, ed. Bittner, Vers 53. In einem Verse des 'Adî b. Zejd, Aǵ., II, 27, 5, ist die Rede von الرواقي; ibid., XII, 114, 22, wird eine Frau zur Heilung eines Augenleidens herbeigerufen (vgl. die von Fraenkel, DLZ, 1898, Sp. 1595, angezogene Notiz aus Josephus, Antiquit., XVI, 277). Zu den *Kawâhin* in unserem Verse ist besonders die *Kâhina* in dem ḥimjarischen Gedichte bei Kremer, Altarab. Gedichte über die Volkssage von Jemen, n°. 16, Vers 24 (nach Iklîl, bei D. H. Müller, Burgen und Schlösser, 1, 74, penult.) zu vergleichen. Ueber die in den alten Ueberlieferungen vorkommenden *Kâhina*-Frauen s. Kremer, Stud. zur vergl. Culturgeschichte III/IV, 76; Ibn Hišâm, 284, 13 (*Kâhina* als Schiedsrichterin); ibid., 132, 8 v. u.; Ḥadîṯ bei Abû Dâwûd, Marâsîl (Kairo, Maṭba'a 'ilmijja, 1310), 53, 12.

2) In Bezug auf die Legende einer der hervorragendsten Gestalten der

mit ihr aufweisen. Dies ergiebt sich vornehmlich auch aus dem Umstande, dass man in diesen Gedichten gern mit Begriffen arbeitet, die das stehende Thema jener süd-arabischen Gedichte sind: dem Nachweis der Vergänglichkeit irdischer Macht aus dem Beispiele von mächtigen Königen, in unseren Gedichten zuweilen den Ahnen des Dichters selbst (80, ult.; 82, 8, ff.; 83, 6, ff.; 86, 17), die nach langem, ruhmreichem Lebenslauf dem Tod ihren Tribut entrichten mussten [1]). Jene Könige und ihre Werke hätten, wenn irgend etwas, Anspruch auf dauernden Bestand (خلود vgl. 5, 17; 66, 5 v. u.; 81, 11, u. sonst) erheben können (81, 9) [2]); ihr Untergang ist ein *memento mori* für alle Menschen, für alles Irdische [3]).

Diese Betrachtung hat man mit Vorliebe durch Leute aussprechen lassen, die in der Ueberlieferung als mächtige oder als weise Personen galten, durch Dichter des Alterthums, die man nach ihren sonstigen Aussprüchen zur Verkündigung ernster Lebensanschauung für geeignet halten konnte. Und um so bereitwilliger hat man ähnliche Gedanken an ihre Namen geknüpft, wenn die Thatsache ihres hohen Alters als gegeben vorauszusetzen war. Lebîd [4]), Aʿšâ, Zuhejr (man kennt die seinem Dîwân angefügte historische

---

Muʿammarûn-Gruppe, Zuhejr b. Ǵanâb, s. Nöldeke, WZKM., X (1896), 354, unten; vgl. Jacob, Altarabisches Beduinenleben², XIX.

1) Dahin gehören auch die in Hamdânî's Iklîl gesammelten *Ḳubûrijjât*, Kremer, Culturgesch. des Orients, II, 422.

2) Iklîl, bei D. H. Müller, l. c., 2, 91, 4.

3) Nur hingewiesen sei auf die auffallende Aehnlichkeit dieser Gedichte mit dem persischen Aogemaidê, 58—68; 85—102 (Darmesteter, Le Zend-Avesta, III, 164, ff.).

4) Besonders Dîwân (ed. Huber-Brockelmann), n°. XLII, wo zum Erweis der Nichtigkeit irdischer Macht (Vers 7) die historische Betrachtung sehr weitläufig ausgesponnen und eine grosse Reihe der Mächtigen dieser Erde aufgezählt wird. Von diesem Gedichte sind die Verse 7—11; 15—23 in Ḥam. Bḥt. aufgenommen; der dortige Text bietet noch einige Ergänzungen für *variae lectiones*.

Elegie, n°. 20) und, wie es scheint, ᶜAdî b. Zejd [1]) sind willkommene Namen gewesen, um als Träger von Gedichten zu dienen, deren Grundgedanke die Werthlosigkeit der irdischen Macht ist [2]); ein Weiser, wie Ḳuss b. Sâᶜida [3]), ein Fürstensohn wie Imruʾ-ul-Ḳejs [4]) sind geeignete Dolmetsche desselben; dem sentenzenreichen ᶜAbîd b. al-Abraṣ wird eine ḥimjarische Sibyllendichtung in den Mund gelegt [5]). Auch als unechtes Anhängsel an ältere Verse erscheint die Erwähnung der dem Untergange verfallenen mächtigen Könige und gefeierten Helden [6]).

So lässt man auch jene alten Leute, die ihren Stamm mit weisen Rathschlägen versorgen, die ḥimjarische Schwermuth zum Ausdruck bringen. Zwar sind es hier nicht gerade nur die südarabischen Fürsten, auf welche zu *diesem* Zwecke verwiesen wird; ihre Namen werden von den *Muᶜammarûn*-Dichtern eher dazu benutzt, sich selbst als Zeitgenossen jeṇer alten Könige vorzuführen, als Leute, die bereits in jener alten Zeit unter den Lebenden weilten, da die mächtigen Ḥimjarenkönige [7]) herrschten. Aber wie durch die den südarabischen Fürsten und Weisen zugeschriebenen Gedichten, so zieht sich auch durch die poetischen Erzeugnisse der *Muᶜammarûn* das Bestreben, immerfort auf entschwun-

1) Wir denken an das Gedicht in Aġ., II, 36, 15, ff.

2) Auch das Gedicht des Ṯaḳafiten Ibn al-Ḏi'ba, Ibn Hiśâm, 27, 9, ff., gehört hieher.

3) D. H. Müller, Südarabische Studien, 54. 56, aus Neśwân; Burgen und Schlösser, 1. Heft, 89, 10, aus Iklîl.

4) Edit. Ahlwardt, App. 25.

5) D. H. Müller, Burgen und Schlösser, 2. Heft, 75, penult.

6) Wir denken dabei an Ḥam., 505, Verse 3. 4, die (wie Freytag, II, II, 249, angiebt) in der Ausgabe des Marzûḳî nicht stehen. Die Unechtheit der interpolirten beiden Verse ist auch aus der dem Reime zuliebe verkünstelten Form der Eigennamen ersichtlich.

7) Einmal auch: „ich hätte bald auch Dâwûd gesehen“ (66, 19).

dene irdische Macht hinzuweisen (76. 78), um über das eigene Hinschwinden zu trösten.

Auch in ihrem Stil und ihrer Ausdrucksweise tragen diese Gedichte, wie der Leser leicht merken wird, sehr oft das Gepräge jener Schule, in welcher die ḥimjarische Poesie entstanden ist.

Wie früh die Producte dieser Schule zu literarischer Schätzung gelangt sind, ist aus dem Umstande ersichtlich, dass manches bereits im II. Jahrhundert d. H. an die Gedichte altklassischer Poeten angeschlossen werden konnte. Ein Philologe vom Range des Abû Zejd al-Anṣârî scheint verwandte Verse unbedenklich überliefert zu haben [1]), und im III.—IV. Jahrhundert findet bereits eine der ḥimjarischen Ḳaṣîden inmitten der besten Producte arabischer Dichtkunst Eingang in die Ǵambara [2]). Kurz vorher hatte noch al-Aṣmaʿî an der Bereicherung dieser Poesien selbst theilgenommen; eine Ḳaṣîde «über die untergegangenen alten Völker und mächtigen Könige» wird bei al-Ǵâḥiẓ als von ihm verfasstes Gedicht citirt [3]). Das aus demselben mitgetheilte Fragment sieht irgend einem beliebigen ḥimjarischen Gedicht zum Verwechseln ähnlich.

Mit der Sammlung der Traditionen über *Muʿammarûn* und ihre Gedichte beschäftigt sich eine von dem berühmten Schüler des Aṣmaʿî, *Abû Ḥâtim Sahl b. Muḥammed al-Siǵistânî* (st. um 250—255), überlieferte Schrift: كتاب المعمّرين.

---

1) Ibn Hiśâm, 40, 2; das Gedicht ist unmöglich alt (oben, XIV, Anm. 4).

2) Nöldeke, ZDMG., XLIX, 292.

3) In den Auszügen van Vloten's aus dem Kitâb al-ḥajwân des Ǵâḥiẓ, WZKM., VIII, 60, unten. Wie mir van Vloten mittheilt, ist das Citat durch folgende Worte eingeleitet: وقال الأصمعىّ .... فى قصيدته التى ذكر فيها مَن اهلك الله عزّ ذكره من الملوك وقصم من الجبابرة وأباد من الأُمم الخالية

Dieselbe ist in Verbindung mit einem gleichfalls auf *al-Siǵistânî* zurückgeführten كتاب الوصايا[1] (weise Rathschläge und letzwillige Anweisungen von Leuten der *Ǵâhilijja* und des *Islâm* — bis zu den umeijjadischen Chalifen — an Kinder und Unterthanen) in einer einzigen Handschrift erhalten geblieben, welche *Burckhardt* im Orient erworben hat, und die sich im Besitze der Universitätsbibliothek zu Cambridge (Qq., n°. 285) befindet[2]). Unsere Edition hat bloss den ersten Theil des handschriftlichen Bandes zum Gegenstande[3]).

In Anbetracht des Umstandes, dass dieser Tractat weder im Fihrist noch in den späteren literarhistorischen Quellen unter den Werken des Abû Ḥâtim al-Siǵistânî, welche ausser wenigen auf Koranlesekunst bezüglichen Abhandlungen[4]) vorwiegend philologische Materien behandeln,

---

1) Die Hschr. umfasst 104 Blätter in 8°, die Seite zu 19 Zeilen; davon nimmt das كتاب المعمّرين 67, das كتاب الوصايا 37 Blätter ein. Nach Bl. 7 ist eine sich über mehrere Seiten erstreckende Lücke, die auch den Anfang des Artikels über اكثم بن صيفىّ enthalten hat.

2) Vgl. E. G. Browne, A Catalogue of the Persian Manuscripts in the Library of the University of Cambridge (Cambridge, 1896), XXVIII.

3) Bl. 67*a* schliesst: آخر المعمّرين والحمد لله. Trotzdem der folgende Theil die besondere Titelaufschrift trägt: كتاب الوصايا عن ابى حاتم, hat er am Schlusse des ganzen Bandes wieder die Nachschrift: آخر كتاب المعمّرين عن ابى حاتم. Der Gesammttitel bezieht sich wohl auf beide als Einheit zusammengehörende Theile.

4) Der Nachwelt gilt er besonders als berühmter Korangelehrter, wie dies aus einer Anekdote bei Ibn al-Ǵauzî, Kitâb al-aḏkijâ' (Kairo, Šerefijja, 1304), 45, ersichtlich ist: حدّثنا سهل بن محمّد السجستانىّ قال وفد علينا عامل من اهل الكوفة لم ار فى عُمّال السلطان بالبصرة ابرع منه فدخلتُ مسلّما عليه فقال يا سجستانىّ مَن أعلمُكم بالبصرة

erwähnt ist, könnte man für diese Schrift die Autorschaft von Abû Ḥâtim leicht in Zweifel ziehen. Aber wir besitzen vom IV. Jahrhundert d. H. an Zeugnisse dafür, dass man das *Muʿammarûn*-Buch als Werk des Abû Ḥâtim anerkannt hat. Unsere Vorlage, deren Schriftzüge den Charakter des IV.—V. Jahrhunderts an sich tragen, ist nicht datirt; aus dem Kolophon ist aber ersichtlich, dass sie im Jahre 428, gelegentlich einer Vorlesung des Buches, mit einer älteren Handschrift collationirt worden ist; da heisst es nämlich [1]):

بلغنى سماعًا من أوّله الى اخره بقراءتى على الشيخ ابى القاسم هبة
الله بن ابراهيم الصوّاف رضى الله عنه عرضا بأصل كتابه وذلك
فى رجب من سنة ثمان وعشرين وأربعمائة

Diese Notiz [2]) stammt, wie man sieht, von späterer Hand als die Handschrift selbst; diese — älter als 428 — ist mit einem noch älteren Exemplar collationirt worden. Wir kommen damit mindestens bis ans Ende des IV. Jahrhunderts zurück.

In sehr ausgiebiger Weise wird die Schrift des Abû Ḥâtim benutzt und citirt von dem ʿalîdischen Gelehrten *Abu-l-Ḳâsim ʿAlî b. al-Ḥusejn al-Šarîf al-Murtaḍâ,* in der

---

قال [قلت] الزيادىّ أعلمنا بعلم الأصمعىّ والمازنىّ أعلمنا بالنحو
وهلال الرأى أفقهنا والشاذكونىّ أعلمنا بالحديث وأنا رحمك الله
أنسب الى علم القرآن وابن الكلبىّ من أكتبنا للشروط

1) Die diakrit. Punkte sind hinzugefügt. Für الصوّاف etwa الصولىّ ? (die beiden letzten Buchstaben sind verbunden).

2) Der Verfasser dieser Notiz nennt sich nicht mit Namen; er ist auch wahrscheinlich der Urheber der zahlreichen, am Rande der Handschr. befindlichen Glossen, zumeist Excerpte aus alten genealogischen Schriften. Ich habe den grössten Theil dieser häufig in sehr schadhaftem Zustande befindlichen Marginalglossen, soweit dieselben noch herzustellen waren und für die Kenntniss der genealogischen Traditionen Interesse bieten konnten, den „Anmerkungen" einverleibt.

schî^citischen Literatur berühmt unter dem Ehrennamen *^cAlam al-hudâ* [1]) (355—436), in seinem Werke: غرر الفوائد ودرر القلائد, gewöhnlich genannt: الغرر والدرر. Das in *Maǵâlis* eingetheilte *Amâlî*-Werk enthält (Cap. 16—19) vier Vorträge unter dem gemeinschaftlichen Titel: أخبار المعمرين, die ich in einer, durch Herrn Professor Dr. Moriz nach der in der Vicekönigl. Bibliothek in Kairo befindlichen Handschrift des Werkes [2]) (Adab, n°. 495, Katalog, IV, 287) für mich veranlassten Abschrift dieser Abschnitte benutzen konnte. Dieselben umfassen Artikel über zehn *Mu^cammarûn* (die mit einem Sternchen bezeichneten enthalten Auszüge aus Abû Ḥâtim), und zwar: 1) *al-Ḥâriṯ b. Ka^cb b. ^cAmr; 2) al-Mustauǵir; 3) *Duwejd (b. Zejd) b. Nahd; 4) *Zuhejr b. Ǵanâb; 5) *Ḏu-l-iṣba^c; 6) Ma^cdî-karib al-Ḥimjarî [3]);

1) Er war *Nakîb al-ašrâf* in Baġdâd und gilt den Schî'iten als der *Muǵaddid* für das IV. Jahrhundert (vgl. meine Beiträge zur Literaturgesch. der Šî'a, 76, 11). Er war ein grosser Büchersammler; nach dem Verfasser der 'Umdat al-ṭâlib fî nasab âl Abî Ṭâlib (bei Quatremère, Mémoire sur le goût des livres chez les Orientaux, 17) enthielt seine Bibliothek an die 80,000 Bände; jedenfalls eine fabelhafte Zahlenangabe. Einen Artikel über ihn giebt das Ḏejl al-Jatîma des Ta'âlibî (Ahlwardt, Berl. Kat., n°. 7407); al-Ḏahabî (Mîzân al-i'tidâl, II, 201) erzählt, dass er für den *Verfasser* der unter dem Titel *Nahǵ al-balâġa* bekannten Sammlung von Reden des 'Alî gehalten werde: وهو المتّهم بوضع كتاب نهج البلاغة; gewöhnlich wird aber sein älterer Bruder Abu-l-Ḥasan al-Šarîf al-Raḍî (st. 404) als *Sammler* dieses Werkes bezeichnet (vgl. Beiträge, 29, Anm. 3; WZKM., XI, 236. Zu den an ersterer Stelle genannten Ausgaben kommt jetzt hinzu: Bejrût, 1307, Maṭba'a adabijja, mit Einleitung und Commentar von Muḥammed 'Abduh). Auch der unter dem Namen des 'Alî cursirende Dîwân wird ihm zugeschrieben (Brockelmann, Gesch. d. arab. Litt., I, 43, unten).

2) Es giebt auch eine lithographirte Ausgabe des Werkes, Teheran, 1272 (Catal. périod. Brill, n°. 695); dieselbe ist mir leider erst nach beendigtem Drucke des hier edirten Textes und der Anmerkungen zugänglich geworden. Die in Betracht kommenden Stellen befinden sich 94—109 der Lithographie. Handschriften besitzt auch die Kgl. Bibliothek zu Berlin, Ahlwardt, n°. 8740—8743.

3) Kommt unter den *Mu'ammarûn* des Abû Ḥâtim nicht vor; die kurze

7) al-Rubej^c; 8) *Abu-l-Ṭammaḥân; 9) ^cAbd al-Masîḥ b. Buḳejla; 10) *Nâbiġa Ǵa^cdî.

Diese Artikel beschliesst ein Abschnitt über die Frage, ob denn das Erreichen so hohen Alters, wie es den in den vorhergehenden Artikeln vorgeführten Leuten zugeschrieben wird, überhaupt im Bereiche der natürlichen Möglichkeit liege: مسألة تتعلّق بما ذكرنا، إن سأل سائل فقال كيف يصحّ ما اوردتموه من تطاول الأعمار وامتدادها وقد علمتم أنّ كثيرا من الناس ينكرون ذلك ويُحيلونه ويقولون أنّه لا قدرة عليه ولا سبيل اليه [1]) Er beantwortet diese Frage in affirmativem Sinne, und wir werden im VII. Abschnitt dieser Einleitung noch sehen, welches Interesse die Anhänger der schî^citischen Richtung des Islâm an einer solchen Entscheidung der Streitfrage hatten.

In diesen Abschnitten der *Ġurar al-fawâ'id* erscheint die Schrift des Abû Ḥâtim als vielfach benutzt. Diese Benutzung erstreckt sich sogar auf das *Kitâb al-waṣâjâ*. Im Artikel über al-Ḥâriṯ b. Ka^cb (vgl. diese Einleitung, Abschn. V) giebt al-Murtaḍâ mit der Einführung: قال ابو حاتم السجستانيّ den Wortlaut der *Waṣijja* des Ḥâriṯ ganz übereinstimmend mit dem Text unserer Hschr., fol. 71^a. Im Artikel über al-Nâbiġa al-Ǵa^cdî begegnet uns ein Citat des Ibn Durejd (dasselbe ist nicht aus dem Kitâb al-ištiḳâḳ) von Abû Ḥâtim, welches man wörtlich in unserem Buche (n°. LXVI) wieder-

---

Notiz in Ġurar (n°. 6) lautet: ومن المعمّرين معدى كرب لحميرىّ من آل ذى رعين قال ابن سلّام وقال معدى كرب لحميرىّ وقد طال عمره

أُرانى كلّما أفنيتُ يَومًا * أتانى بعده يَومٌ جَديدُ

يَعُود بَياضُهُ فى كلّ فَجْرٍ * ويأبى لى شَبابِى ما يَعُودُ

1) Vgl. Mas'ûdî, Murûǵ, III, 376.

findet. Freilich wird bei solchen Citaten bloss der Name des Verfassers, nicht aber auch ausdrücklich der Titel des Buches genannt, und es ist immerhin nicht ausgeschlossen, dass an der letztangeführten Stelle Ibn Durejd eine *mündliche* Mittheilung des Abû Ḥâtim, dessen Schüler er war, wiedergiebt. Jedenfalls sind aber solche Citate Beweise dafür, dass Abû Ḥâtim in seinen Vorträgen den *Muᶜammarûn*-Ueberlieferungen vorwiegendes Interesse gewidmet hat.

In der Literatur der folgenden vier Jahrhunderte ist mir kein unmittelbares Citat aus der hier herausgegebenen Schrift des Abû Ḥâtim begegnet, wenn wir nicht ein Citat in der Bûlâḳer Ausgabe von *Ḥarîrî's* (446—516) *Durrat al-ǵawwâṣ* (in einer Erzählung, die mit Abû Ḥâtim, 46, 2, ff., identisch ist) [1]) als Zeugniss aus dem V. Jahrhundert d. H. wollen gelten lassen. Das Citat ist aber in keiner der von Thorbecke benutzten Handschriften zu finden und von diesem mit Recht als Interpolation aus dem Texte ausgeschieden worden.

Reichliche Anführungen aus dem *Muᶜammarûn*-Buche finden sich erst wieder im IX. Jahrhundert d. H., in der *Iṣâba* des *Ibn Ḥaǵar al-ᶜAsḳalânî* (st. 852). Es werden mit ausdrücklicher Nennung des Verfassers und des Titels der Schrift benutzt die Artikel des Abû Ḥâtim über Amad b. Abad (Iṣâba, I, 122), Umejja b. al-Askar (ib., 128), Anas b. Mudrik (ib., 142), ᶜAdî b. Ḥâtim (II, 1116), ᶜAdî b. Wadâᶜ (ib., 1125), Lebîd (III, 258), Ḳarada b. Nufâṯa (ib., 459), Nâbiġa b. Ǵaᶜda (ib., 1106).

Ein Citat aus dem Artikel des Abû Ḥâtim über Rubejᶜ b. Ḍabuᶜ [2]) finden wir im *Śarḥ Śawâhid al-kubrâ* (III,

---

1) Edit. Thorbecke, 56, Anm. *d*.

2) Die dabei citirten Verse stimmen jedoch mit dem Wortlaut bei Abû Ḥâtim nicht überein und scheinen unter Hinzuziehung anderer Quellen stillschweigend ergänzt worden zu sein; vgl. die Zusatzverse in Chiz. ad., III, 309.

398) des *Badr al-dîn al-ʿAinî* [1]), eines Zeitgenossen des Ibn Ḥaǵar, mit dem er auf anderem Gebiete eine sehr lebhafte Polemik geführt hat [2]).

Dreizehnmal ist das *Kitâb al-muʿammarîn* des Abû Ḥâtim angeführt in der *Chizânat al-adab* von *ʿAbd al-Ḳâdir b. ʿOmar al-Baǵdâdî* (XI. Jahrhundert d. H.), und zwar: I, 139 (ʿAdî b. Ḥâtim), 156 (al-Namir b. Taulab), 268 (Ḳuss b. Sâʿida), 323 (ʿAbîd b. al-Abraṣ), 339 (Lebîd), 355 (Ḏû Ǵadan), 513 (al-Nâbiġa al-Ǵaʿdî); II, 155 (Abû Zubejd al-Ṭâʾî), 169 (al-Aġlab al-ʿIǵlî), 408 (Ḏu-l-iṣbaʿ); III, 307—308 (Rubejʿ b. Ḍabuʿ); IV, 362 (Muǵammiʿ b. Hilâl), 446 (Durejd b. al-Ṣimma).

Dabei ist zu erwähnen, dass es keinem Zweifel unter-

---

1) Eine für die Gelehrtenverhältnisse in Aegypten im IX. Jahrhundert sehr instructive Biographie desselben hat al-Sachâwî geschrieben; dieselbe ist übernommen in die Chiṭaṭ ǵadîda des ʿAlî Pascha Mubârak, VI, 10.

2) Anlass zu derselben bot der Buchârî-Commentar des Ibn Ḥaǵar, unter dem Titel: Fatḥ al-bârî (14 Bde., Bûlâḳ, 1300—1301). Al-ʿAjnî machte gegen die in diesem Werk enthaltenen Behauptungen sehr oft kritische Bemerkungen in seinem eigenen Commentarwerke, betitelt: ʿUmdat al-ḳârî (11 Bde., Stambul, 1308—1310). Ibn Ḥaǵar widerlegte die Einwendungen seines Rivalen in einer polemischen Schrift, betitelt: Intiḳâḍ al-iʿtirâḍ. Al-Ḳasṭallânî, der die Arbeiten seiner Vorgänger über das Werk des Buchârî zusammenfasst, reproducirt in seinem Commentarwerk (Iršâd al-sârî) von Stelle zu Stelle die polemischen Erörterungen des Ibn Ḥaǵar und al-ʿAjnî. Eine interessante Probe bildet der Commentar zu Buch. Riḳâḳ, n°. 51 (Ḳasṭ., IX, 360), wo über die Zuverlässigkeit der *Hadiṯ*-Citate des Ǵazâlî abgehandelt wird, oder auch der Commentar zu Buch. Kafâla, n°. 1 (Ende; Ḳasṭ., IV, 168). Zuweilen erklärt Ibn Ḥaǵar, es unter seiner Würde zu halten, auf die Einwendungen seines Gegners näher einzugehen; so citirt er z. B. zu Daʿawât, n°. 38 (Ḳasṭ., IX, 238), einfach den Wortlaut der Bemerkung des ʿAjnî und fügt hinzu: „Dies Citat macht es für den Kenner überflüssig, sich mit der Widerlegung weiter abzugeben“ (حكاية الكلام تغنى العارف عن التشاغل بالردّ عليه). — Auch von einem Schüler des Ibn Ḥaǵar, Abu-l-chejr al-Sachâwî, citirt Ḳasṭallânî, VII, 178, unten (Tafsîr, n°. 120, zu Sûre 9, 118), widerlegende Randglossen zum Fatḥ al-bârî:

وقد تعقّبه تلميذه شيخنا الحافظ ابو الخير السخاوى فيما وجد بخطّه فى حاشية نسخته من فتح البارى

liegt, dass das Unicum im Besitze der Cambridger Universitätsbibliothek dasselbe Exemplar des Buches ist, das der Verfasser der Chizânat al-adab, sowie auch sein Lehrer *Šihâb al-dîn al-Chafâǵî* (st. 1069 d. H.) bei ihren Studien in Händen hatten [1]. Auf das Titelblatt der Cambridger Handschrift hat Letzterer eigenhändig die Titelüberschrift gesetzt, und *ᶜAbd al-Ḳâdir* hat eine Notiz über Verfasser und Ueberlieferer hinzugefügt. Es liegt kein Grund vor, daran zu zweifeln, dass die noch bei Lebzeiten der beiden Gelehrten hinzugesetzten Bemerkungen, welche diese Thatsache bezeugen, auf Wahrheit beruhen. Somit bewahrt die Cambridger Handschrift *Autographe* der beiden, zu ihrer Zeit hochberühmten Gelehrten des Islâm [2].

1) JRAS., 1897, 330, Anm. 3.

2) Autographe dieser beiden Gelehrten besitzt die Leidener Universitätsbibliothek an den Amîn'schen Handschriften n°. 22 und 24.

*
* *

Wir reproduciren hier das *Titelblatt* des Buches:

هذا خط العلامة شهاب افندى الخفاجى مؤلف الريحانة [1]

وهذا ايضا خطه

كتاب المعمرين لابى حاتم   وكتاب الوصايا له ايضا

وهذا خط عبد القادر افندى البغدادى

ابو روق ينقل فى هذا الكتاب عن ابى حاتم ويغلّطه فى اماكن كثيرة

فالظاهر انّه تاليف ابى روق والله اعلم بالصواب || [2] وظهر فيما بعد

انّ ابا روق راوى الكتاب عن ابى حاتم

* *
*

1) Gemeint ist das die Biographien von modernen Schöngeistern und Dichtern der verschiedensten Länder nebst Proben ihrer Dichtungen umfassende Werk: ريحانة الألبّاء وزهرة الحياة الدنيا, zuerst gedruckt in Bûlâḳ, 1273, dann noch öfters.

2) Das Weitere ist von der Hand des ʻAbd al-Ḳâdir später hinzugefügt.

Der Ueberlieferer des *Kitâb al-muᶜammarîn* ist *Abû Rauḳ* (19, 1; 91, 13). Er hat sich das Buch, nach dem Zeugnisse unserer Handschrift, unmittelbar nach dem Dictat des Abû Ḥâtim zu eigen gemacht (51, 7); am Anfang einzelner Absätze führt er die Mittheilungen des Abû Ḥâtim zuweilen unter der Einleitungsformel قال oder حدّثنا ابو حاتم ein. Nach Art arabischer Ueberlieferer hat er aber zu dem Texte des Abû Ḥâtim auch manchen Zusatz aus anderen Quellen hinzugefügt, z. B. 10, 4 v. u. — 11, 1 (aus Mittheilungen des Abû ᶜOmar b. Challâd); 40, 16; 46, 10; 47, 3 v. u. (von al-Rijâšî), anderwärts die Nachrichten des Abû Ḥâtim aus sonst erhaltenen gleichlautenden Ueberlieferungen bestätigt (68, 11, ff.). Die Stelle, wo nach solchen Einlagen wieder der Text der Grundschrift einsetzt, ist in der Regel durch ein قال ابو حاتم ersichtlich gemacht. Bei dem 47, 3 v. u., beginnenden Zusatz ist es nicht recht klar, wie weit der Einschub des Abû Rauḳ reicht; jedoch geht er wohl nicht weiter, als bis an den Schluss des Gedichtes von Ḏu-l-iṣbaᶜ, etwa bis zu den Worten: قلّما كبر (48, 18), die sich an die der Einschaltung voraufgehenden Worte direct anschliessen. Von Abû Rauḳ stammen wohl auch jene (leicht zu vermehrenden) Sätze, die wir als erklärende Glossen zum Texte meist in Klammern gesetzt haben. Unter denselben sind in Bezug auf die Redaction des Textes die Parenthesen 51, 7; 54, 5 v. u.; 73, 18 (wo der Redactor Irrthümer des Autors corrigirt) bemerkenswerth.

Der Ueberlieferer des *Kitâb al-muᶜammarîn* darf nicht mit dem bei I. Durejd, 249, ult., genannten *Abû Rauḳ ᶜAṭijja b. al-Ḥâriṯ al-Mufassir* verwechselt werden. Diesen als Korangelehrten bezeichneten *Kunja*-Genossen kennen wir aus mehreren *Isnâd*'s bei Ṭabarî (I, 41, 4; 57, 14; 87, 5;

89, 20; 92, 12; 94, 19; 98, 7; 186, 16), in welchen er legendarische Nachrichten des Ibn ᶜAbbâs über Kosmologie, Erschaffung der Welt und des ersten Menschen, sowie über die Sintfluth nach Mittheilungen des Ḍaḥḥâk (geb. 121; gest. 212 d. H.) überliefert; er selbst ist in diesen *Isnâd*'s der Gewährsmann für al-Musajjib b. Śarîk und Biśr b. ᶜOmâra, welche zu Anfang des III. Jahrhunderts d. H. blühten. Wir können demnach die Wirksamkeit des Abû Rauḳ al-Mufassir gegen das Ende des II. (resp. den Anfang des III.) Jahrhunderts fallend ansetzen.

Aber, wie gesagt, ist es nicht dieser Abû Rauḳ, dem wir die Ueberlieferung des *Kitâb al-muᶜammarîn* verdanken. Glücklicherweise ist der volle Name des Ueberlieferers, *Aḥmed b. Muḥammed b. Bekr al-Hizzânî* [1]), an einer Stelle seiner Redaction des Buches von Abû Ḥâtim (91, 13) aufbewahrt. Er ist identisch mit dem bei Sujûṭî, Muzhir, II, 204, 21, erwähnten Mann dieses Namens: ابو روق الهمدانيّ قال سمعت الرياشيّ يقول سمعت الاصمعيّ الخ (wo das الهمدانيّ des Bûlâḳer Druckes wohl in الهزّانيّ zu corrigiren ist [2])); wir haben ja gesehen, dass er auch in seinen Zusätzen zu Abû Ḥâtim öfters al-Rijâśî, der (von den Zinǵ während des Morgengebetes in der Moschee zu Baṣra getödtet) i. J. 257 d. H. starb, als Gewährsmann anführt. Näheres über Abû Rauḳ al-Hizzânî haben uns die Berichterstatter über die Gelehrten jener Zeit nicht überliefert; er gehörte wohl nicht in die Reihe der bedeutenden, an denen gerade diese Periode der arabischen Wissenschaft so reich war. Mit der Ver-

---

1) TA., s. v. هزّ, IV, 93: وهزّان بن يقدم بطن من العرب منهم ابو روق الهزّانى وغيرهم

2) Diese Emendation wird dadurch bestätigt, dass die Leidener Handschr. n°. 39: الهزانى, n°. 347*a* und *b* beziehungsweise: الهرادى und الهزاى haben.

nachlässigung des *Kitâb al-muᶜammarîn*, dessen Ueberlieferung wir ihm verdanken, ist auch sein Name in den Hintergrund getreten.

Jedenfalls ist er *Ueberlieferer*, nicht *Verfasser* des Buches, für den ihn ᶜAbd al-Ḳâdir al-Baġdâdî anfänglich hielt; nach näherer Einsicht in die Redaction der Schrift hat dieser später selbst das richtige Verhältniss constatiren können (siehe die Bemerkungen auf dem Titelblatt, oben, XXVI). In den in seiner Chizânat al-adab angeführten Citaten aus dem *Kitâb al-muᶜammarîn* erwähnt er des Abû Rauḳ gar nicht mehr.

Allerdings müssten für ein vollgültiges *Isnâd* der durch die Vermittelung des Abû Rauḳ erhaltenen Schrift des Abû Ḥâtim auch die Mittelglieder angegeben sein, durch welche die mit Abû Rauḳ anhebende Ueberlieferung durch anderthalb Jahrhunderte zu dem Schejch Abu-l-Ḳâsim Hibat Allâh b. Ibrâhîm gelangt ist. Der ungenannte Schüler des Letzteren hat es versäumt, einen solchen *Riwâja*-Vermerk beizufügen. Die in unserer Handschrift vorliegende Ueberlieferungsform des *Kitâb al-muᶜammarîn* entspricht, aus diesem Gesichtspunkt betrachtet, den strengen Anforderungen nicht, die von der Kritik der Muhammedaner an eine als in jeder Beziehung correct zu erachtende Ueberlieferung gestellt werden.

III.

Wir wenden uns nun zu dem Inhalt der hier herausgegebenen Schrift über «die *Langlebigen*».

Das Wort *muᶜammar* bezeichnet im Allgemeinen einen hochbetagten Menschen, ohne genaue Bestimmung der Alters-*Stufe*, von welcher ab dieses Wort angewandt werden kann. In einem alten Gedicht wird es bereits vom Siebzigjährigen gebraucht:

يا أيّها الرَّجُلُ المُوَكَّلُ بالصِّبَى * فيمَ ابنُ سَبْعِينَ المُعَمَّرُ من دَدِ [1]

Diese Altersstufe hat man dann, nicht ohne Einfluss von Ps. 90, 10, als die normale Grenze des Menschenlebens betrachtet [2]; wenn sie der Mensch erreicht, ist er nahe daran, «der Tränke» — d. h. dem Grabe [3] — entgegenzueilen:

وإنّ امرءًا قد سارَ سَبْعِينَ حِجَّةً * الى مَنْهَلٍ مِنْ وِرْدِهِ لَقَرِيبُ [4]

Sechzig (nach anderen Versionen: zwischen sechzig und siebzig) Lebensjahre verheisst Muhammed seinen Gläubigen [5]:

---

1) Buḥturî, Ḥamâsa (Kap. 119), p. 286, Wahb b. Marzûḳ al-Baǵalî. Zur Redensart vergleiche man den Spruch des Propheten: ما انا من دَدٍ ولا دَدٌ منّى (LA., s. v. ددى, XVIII, 277: (اللَّعِبُ) دَدٌ, Muzhir, II, 235.

2) Den alten Aegyptern galten 110 als das Maximum der erreichbaren Lebensjahre, Bulletin de l'Institut égyptien, 1894, 109. 112. Vgl. damit die sibyllinischen Verse in Phlegontis Tralliani de Longaevis libellus, ed. Xylander-Meursius (Gronovii Thesaur. Antiquit. graecarum, VIII, 2733).

3) Der Vergleich des Todes mit dem Hinabgehen zur Tränke kommt in der arabischen Poesie sehr häufig vor, z. B. 'Ant., 19, 18; Abû Du'ejb, bei Ibn al-Sikkît, 170, 7; Šabîb b. al-barṣâ', Aǵ., XI, 96, 13: ووارد منهل آلقوم; demgemäss ist der Tod: وِرْدٌ ما له صَدَرٌ, Chiz. ad., I, 97, 2; ein Sprichwort: الموت حوض مورود, Mejd., II, 239, unten. Das Grab selbst wird حَوْضٌ, Cisterne, genannt, Ḥam., 414, Vers 3, und das Begraben wird mit dem Hinablassen des Schöpfeimers verglichen, Ḥuṭ., 35, 3, u. a. m. Diesen Bildern liegt die auch im A.T. ausgeprägte Vorstellung von der Unterwelt als בּוֹר oder בְּאֵר zu Grunde; vgl. Gunkel, Schöpfung und Chaos, 132, Anm. 8; 214, Anm. 1. Aus der altarabischen Metapher ist dann auch das *ḥauḍ* der muhammedanischen Eschatologie (Rüling, Beiträge zur Eschatologie des Islam, Leipzig, 1895, 64: „Teich“; vgl. ZDMG., L, 476), das in den gewöhnlichen Quellen dieser Vorstellungen kein Vorbild hat, zu erklären.

4) Al-Ǵâḥiẓ, Bajân, II, 108, 14. Wie solche poetische Sprüche noch in ganz später Zeit nachgeahmt werden, zeigt Ibn Ḥamdîs, ed. Schiaparelli 215, Vers 16:

فَمَنْ يَرْحَلْ الى السَّبْعِينَ عامًا * فمُعْتَرَكُ المَنُونِ لَهُ طَرِيقُ

5) Handschr. der Leidener Bibliothek, Amîn n°. 111. Das Ḥadîṯ steht bei Tirmiḏî, II, 53, ult.; vgl. Bejḍâwî, ed. Fleischer, II, 154, 15.

أعمار أمّتى ما بين الستّين الى السبعين. Man hat auch apokryphe Citate aus Psalmen und Evangelien verfertigt, in welchen das siebzigste Jahr als Grenze des menschlichen Lebens vorausgesetzt wird: «Wer siebzig Jahre alt geworden — so citirt jemand aus dem Zabûr —, ist leidend, ohne krank zu sein»[1]). Und aus den Evangelien wird als Worte Jesus angeführt: «Wir haben euch Sehnsucht eingeflösst, ihr aber wollt keine Sehnsucht empfinden; wir haben vor euch Wehklage erhoben, ihr aber wollt nicht weinen[2]). O, der du fünfzig Jahre erreicht hast, was hast du vor dich gebracht und was unterlassen? und der du sechzig erreicht hast, es naht deine Ernte; und der du siebzig erreicht hast, — herbei zur Abrechnung!» [3])

Aehnliche Gedanken kommen auch in den zahlreichen Darstellungen der Altersstufen zum Ausdruck, welche in der muhammedanischen[4]) Literatur, von dem ältesten

---

1) Al-Ǵâḥiẓ, Bajân, II, 96, 7 v. u: وقال بعضهم نجد فى زبور داود صلوات الله تعالى وسلامه على نبيّنا وعليه مَن بلغ السبعين اشتكى من غير علّة

Derselbe Spruch wird übrigens bei Mejdânî, II, 236, als *Muwallad*-Sprichwort gegeben. Aehnliche Sprüche aus der arabischen Poesie sind bei Tebrîzî, Ḥam., 504, Vers 2. gesammelt.

2) Die erste Hälfte des Citates bei Matth., 11, 17; Luc., 7, 32 (Eb. Nestle).

3) 'Iḳd, I, 357: وممّا نزّل الله على المسيح فى الإنجيل شوّقناكم فلم تشتاقوا ونحنا لكم فلم تبكوا يا صاحب الخمسين ما قدّمتَ وما أخّرتَ يا صاحب الستّين قد دنا حصادك ويا صاحب السبعين هلمّ الى الحساب

4) Das Material aus der jüdischen Literatur ist zusammengetragen und dargestellt von Leopold Löw, Die Lebensalter in der jüdischen Litteratur (Beiträge zur jüdischen Alterthumskunde, II), Szegedin, 1875.

Ḥadîṯ [1]) an bis hinab zu den darauf bezüglichen Abhandlungen der philosophischen [2]) und theologischen [3]) Schriftsteller, die dieses Thema immer mit Vorliebe behandelt haben, in reichlichem Maasse zu finden sind. Im Ḥadîṯ werden die das normale Alter überragenden Lebensjahre mit besonderen Privilegien bedacht; dem achtzigjährigen Manne werden nur noch seine verdienstlichen Handlungen angerechnet, die Sünden gar nicht mehr in Betracht gezogen [4]); durch das erreichte neunzigste Lebensjahr werden sogar alle in früheren Jahren begangenen Sünden gesühnt; ein solcher Greis hat die Fähigkeit der شفاعة; er darf bei Gott Fürsprache für seine Mitmenschen einlegen; man nennt ihn: اسير الله, «einen von Gott (an dieses Erdendasein) Gefesselten» [5]).

Sobald man begann, das Wort معمَّر als *terminus technicus* zu gebrauchen, stellte sich auch eine Beschränkung seiner Anwendung auf *bestimmte* Altersstufen ein. Auf Leute, von denen die oben angeführten Verse und Traditions-

---

1) Musnad Aḥmed b. Ḥanbal, II, 89; III, 218.

2) Die Ichwân al-ṣafâ' haben diesem Thema ein Kapitel ihrer Encyklopädie gewidmet, ZDMG., XIII, 34.

3) Viel Material findet man bei Fachr al-dîn al-Râzî, Mafâtîḥ, V, 489; VII, 506; eine Abhandlung über die Stufen der Lebensentwickelung bei Ḳasṭallânî, IX, 267 (zu Riḳâḳ, n°. 5); Abu-l-faraǵ ibn al-Ǵauzî verfasste ein Buch: تنبيه الغمر بمواسم العمر.

4) Ḏahabî, Mîzân al-i'tidâl, II, 8, Ḥadîṯ: مَن بلغ الثمانين من هذه الأمّة لم يُعْرَض ولم يُحاسَب وقيل أُدْخِلَ الجنّة

5) In einem Ḥadîṯ in Usd al-ǵâba, I, 44 (andere Version bei Ibn Abbâr, Mu'ǵam, ed. Codera, 172, ult.), werden die Qualitäten der Altersstufen, vom 40. Lebensjahre an, aufgezählt: وإذا بلغ مائة سنة فهو حبيس الله فى الأرض. Das Wort حبيس ist hier in der Bedeutung *Einsiedler* zu verstehen, in der es häufig gebraucht wird, Dîw. Achṭ., 71, 6: حبيس فوق صومعة; I. Hiś., 349, 15: الراهب الحبيس; vgl. Ḳazwînî, II, 131, 16.

sprüche reden, würde die Benennung in terminologischem Sinne keine Anwendung finden können. Ibn Durejd, der in seinem Kitâb al-iśtiķâķ[1]) bei bestimmten Leuten die Bemerkung hinzufügt: وهو من المعمّرين, kennt bereits die Beschränkung dieses Begriffes auf Greise, die das 126. Lebensjahr erreicht oder überschritten haben; es kann mit Wahrscheinlichkeit vorausgesetzt werden, dass er diese Angabe der Mittheilung seines Lehrers Abû Ḥâtim al-Siǵistânî, der sich mit dem Thema der *Muᶜammarûn* viel beschäftigt hat, entnahm. In einer anderen Version wird das 120. Jahr als Ausgangspunkt des *Muᶜammar*-Alters angegeben[2]). Es ist aber hinwiederum zu bezweifeln, dass diese Begrenzung des Begriffes in der Auffassung «der Araber» wurzelt, auf welche sie zurückgeführt wird. Sie hat sich wohl erst im Laufe der genealogischen und antiquarischen Forschungen in islâmischer Zeit herausgebildet und ist nicht unabhängig von Gen., 6, 3, wo das äusserste Lebensalter des Menschen auf 120 Jahre festgesetzt wird. Hundertzwanzig Jahre gelten als *drei Generationen* (ثلثة اهلين; vgl. n⁰. LXVI, bei Anm. 14 (und diese selbst); auch n⁰. LXIX), die Zeit, während deren man *drei Kopfbünde verbraucht* (93, 6).

Dieses Alter ist auch der *terminus a quo* der Altersstufen, welche die in der Schrift des Abû Ḥâtim aufgeführten Leute zur Aufnahme in die Liste der *Muᶜammarûn* befähigen.

---

1) Al-Śerîf al-Murtaḍâ, al-Ġurar wa-l-durar (s. oben, XXI, Anm. 2) beginnt die nach Ibn Durejd citirte Waṣijja des Duwejd b. Nahd mit den Worten: لا تعدّ العرب معمّرًا الّا مَن عاش مائة سنة وستّنا وعشرين سنة فصاعدًا; in der gedruckten Ausgabe des Kitâb al-iśtiķâķ, 321, fehlt dieser Anfang.

2) Ibn al-Ǵauzî, im Mustaṭraf, Kap. XLVIII (II, 44): وكان العرب لا تعدّ من الأعمار الّا مَن بلغ مائة وعشرين سنة وما فوقها

IV.

Die nationalen Sagen der verschiedensten Völker kennzeichnet der Zug, dass sie die grossen Nationalhelden und alten Könige in der Blüthe ihrer Wirksamkeit ein das gewöhnliche Maass weit überragendes Lebensalter erreichen lassen [1]).

Auch die arabische Ueberlieferung stattet ihre Helden gern mit dem Attribut der Langlebigkeit aus. Auf diesem Gebiete hat der Trieb der *Muᶜammarûn*-Sagenbildung bis in die volksthümliche *Sîra*-Literatur der späteren Zeit hinein frei gewaltet. In der Sîrat ᶜAntar (ed. Śâhîn, XIX, 13) führt eine sagenhafte Person, Waǵh al-ǵûl, den Beinamen *Abu-l-ḳurûn* [2]), weil dieser Held zur Zeit der Erzählung bereits mehrere Generationen überdauert und das Alter von 360 Jahren überschritten hatte: فارس بهلول يقال له وجه الغول (بن) ابو انقرون لأنّه بلغ من العمر ما ينوف على ثلثمائة وستّون (so) سنة فلأجل ذلك سمّوه ابو (so) القرون وكان اسمه الأوّل كردم بن طمطم وكنيته وجه الغول ولكن لكثرة ما عمر من السنين لقبوه ابو (so) القرون لأنّ كلّ مائة علم قرن. Der Bestimmung seines Lebensalters auf mehr als 360 Jahre scheint (trotz der erklärenden Angabe am Schlusse des Citates) die

---

1) Siehe hierüber besonders Nöldeke, Das iranische Nationalepos, 10, Anm. 6 (des Sonderabdrucks aus dem „Grundriss der iranischen Philologie“); vgl. Ṭab., I, 210, 10.

2) ذو قرون = der Hochbetagte (مسنّ قد أتت عليه قرون من الدهر), in einem bei Damîrî, s. v. حمار اهلى, I, 315, aus Ǵauharî, s. v. عشا, angeführten Verse; aber weder in der Ausgabe (Bûlâḳ, 1282) des Ǵauh., noch im LA., s. v., XIX, 290, findet sich diese Verszeile; auch der Ḳâmûs (TA., X, 243) bringt nur die erste Zeile, deren Fortsetzung der bei Dam. citirte Vers ist.

Voraussetzung zu Grunde zu liegen, dass je ein *Ḳarn* 120 Jahre umfasst (vgl. Anm. 6 zu n°. XXII), sodass das hohe Lebensalter des «Generationenvaters», nach einer in unseren Texten einigemal beobachteten Neigung der Ueberlieferung (vgl. oben, Seite XXXIII), durch das Ueberdauern *dreier* Geschlechter (jener Zeitlänge) gekennzeichnet ist.

In der älteren Ueberlieferung sind es gewöhnlich die Patriarchen der Stämme, berühmte Weise und Seher, die ein überaus hohes Alter erreichen; die Letzteren auch noch in Legenden, die sich auf die historische Zeit beziehen. In Ḥîra lebte ein christlicher Seher, der zur Zeit der ʿabbâsidischen Propaganda bereits das Alter von 200 Jahren zählte. Er hatte die alte Wissenschaft (العلم الأوّل) inne und prophezeite dem Abû Muslim in einem *Saǵʿ*-Orakel seinen Beruf und sein Schicksal (Ibn Badrûn 219), ganz ebenso, wie die steinalten *Kâhin*'s (wie Saṭîḥ u. A.) zur Zeit Muhammed's Orakel über das Erscheinen und die Thaten des Propheten ergehen liessen [1]).

Die meisten arabischen *Muʿammarûn*-Legenden haben jedoch die alten Stammes-Ahnen und Fürsten zum Gegenstande. Wie viel dabei wirklich ursprüngliche *nationale* Ueberlieferung ist, liesse sich schwer entscheiden. Wir haben bereits oben (S. XII) der Annahme Raum gegeben, dass Manches davon in der Ueberlieferung der Stämme wurzeln mag, von deren Erzählern dann Philologen und Historiensammler die Nachrichten (*Achbâr*) des Alterthums übernahmen. Als sie hernach die genuinen Elemente ursprünglicher Ueberlieferung in ein geschlossenes System zu fassen

---

1) Vgl. auch die Erzählung von der Begegnung des Abû Bekr mit dem 390-jährigen Azditen, der aus den «alten Büchern» vom Erscheinen des Muhammed und von den besonderen körperlichen Kennzeichen des Abû Bekr Kunde hatte, in Disputatio pro religione Mohammedanorum, ed. van den Ham, 239, ganz unten.

hatten, thaten sie die mangelnden Einzelheiten aus anderen Quellen, sowie auch aus freier Erfindung hinzu. Bei der Construction der vormuhammedanischen Geschichte musste angesichts der verhältnissmässig wenigen historischen oder mythischen Namen, die bei dem geringen historischen Sinn der Araber aus der Vorzeit aufbewahrt waren, der grosse Raum eines Jahrtausendes mit diesem kargen Material ausgefüllt werden. So bot sich denn den genealogischen Systematikern zur Herstellung der Continuität der Geschlechter leicht das Auskunftsmittel dar, den einzelnen Stammvätern ein überaus hohes Lebensalter zuzutheilen.

Bei diesem Vorgange wird wohl auch die hebräische Urgeschichte, mit der man die Nachrichten von der arabischen Vorzeit sehr früh in Verbindung gebracht hat, und vielleicht auch die Geschichtsbetrachtung der Perser [1], die auf die Ausbildung der Historik bei den Muhammedanern entscheidende Wirkung ausübte [2]) von grossem Einfluss gewesen sein.

So werden die Stammväter, Fürsten, Helden und Weisen der arabischen Vorzeit stets als *Muᶜammarûn* dargestellt. Der Chuzâᶜit *ᶜAmr b. Luḥejj*, der zuerst die Götzenbilder in der Kaᶜba aufstellt, erreicht das Alter von 354 Jahren (Masᶜûdî, Murûǵ, III, 115). Auf die älteste Zeit der arabischen Geschichte bezieht sich die Legende von der Begegnung des 300-jährigen *ᶜAmr b. Tamîm b. Murra*, Sohnes des Heros eponymus der Tamîmiten, mit dem persischen König Śâpûr II. (dem «Schulternmann»). Als sich die Tamîmiten vor dem in ihren Wohnsitzen grausam hau-

---

1) Die Achaemenidenkönige erreichen in der Volkssage zumeist ein hohes Alter; siehe Jackson in Journ. Americ. Orient. Soc., XVII (1896), 7–12; vgl. auch Ṭab., I, 483, unten.

2) Vgl. Brockelmann, Geschichte der arabischen Litteratur, I, 134.

senden Perserkönig flüchteten, blieb der alte Stammesschejch zurück, den die Leute wegen seiner Unbeholfenheit in einen an eine Säule seines Wohnhauses gehängten Korb zu setzen pflegten. Seine Unterredung mit dem König hatte das schonende Vorgehen des Persers gegen die Araber zur Folge. Die Legende lässt den ᶜAmr nach dieser Begegnung noch 80 Jahre am Leben (Murûǵ, II, 178; Ibn Badrûn, 33—34). Ein anderer Patriarch desselben Tamîm-Stammes, *Saᶜd b. Zejd Manât*, mit dem Beinamen *al-Fizr*[1]) wird gleichfalls als *Muᶜammar* erwähnt; von ihm wird auch ein Altersgedicht (mit der Bemerkung: وهذا من قديم الشعر) überliefert, zwei Verszeilen, die völlig an den gewohnten Gedankengang und Inhalt solcher Kundgebungen anklingen (I. Dur., 150; Mejd., II, 108 Sprichw.: لقد كنت وما يقاد الجمل)

Diesen Kreisen gehören zumeist die hochbetagten Leute an, deren Nachrichten und Poesien Abû Ḥâtim[2]) in seiner Schrift über die *Muᶜammarûn* gesammelt und vorgelegt hat. Freilich nicht ausschliesslich; denn er giebt neben den Vertretern der heidnischen Vorzeit auch eine Reihe von Männern, die aus dem Heidenthum in die Anfänge des Islâm und noch weiter bis in die Zeit des ᶜOmar und ᶜOṯmân hineinreichen; selbst die umejjadische Zeit ist bis zu der Epoche des Ḥaǵǵâǵ und ᶜAbd al-Malik vertreten. Namentlich lässt Abû Ḥâtim gern die typischen Nachrichten von alten Männern hören, die der Chalif Muᶜâwija an seinen Hof berief, um sich über die Resultate ihrer reichen Lebenserfahrung belehren zu lassen[3]).

---

1) Derselbe scheint identisch zu sein mit dem *Saʿîd* b. Rabîʿa b. Mâlik b. Saʿîd *b. Zejd Manât*, bei al-Ǵâḥiẓ, Bajân, II, 109.

2) Vor ihm al-Hejṯam b. ʿAdî (st. 209), I. Chall., nº. 790; Wüstenf., IX, 129, 5.

3) Siehe Anm. 3 zu nº. LXIX. — Auch mit vormuhammedanischen Fürsten werden ähnliche Nachrichten in Verbindung gebracht, z. B. bei

Man möge aber nicht glauben, dass die Schrift des Abû Ḥâtim auch nur eine annähernd vollständige Sammlung der arabischen *Muᶜammarûn*-Ueberlieferung darstellt [1]). In den verschiedenen Werken, die in den Literaturkreis des *Adab* gehören, findet man gelegentlich auch andere Männer aus dem arabischen Alterthum erwähnt, die als *Muᶜammarûn* eine gewisse Berühmtheit erlangten, aber in die Sammlung des Abû Ḥâtim keine Aufnahme gefunden haben. Ein Kindit *Amânâh* [2]) wird in einem Gedicht des Mutallam al-Nachaᶜî [3]) als Typus des hohen Alters (er erreichte 320 Jahre) genannt (Bḥt., Ḥam., 302). Weit in der Ǵâhilijja wurzelnd ist er noch Zeitgenosse des Abû Bekr und schliesst sich, ein ächter Heide, der *Ridda*-Bewegung an (Usd al-ĝâba, I, 114):

أَلا لَيْتَنِى عُمِّرْتُ يـا أُمَّ خالِدٍ
كَعَمْرِ أَماناهِ بْنِ قَيْسِ بْنِ شَيْبانِ [4])

Ibn Miskawejhi (Leidener Handschr., Warner, nº. 640), p. 176: وبلغ المُنْذِرَ أن شيخا فى بعض الأحياء أتت عليه مائة وعشرون سنة فى اعتدال من جسمه ونضارة فى لونه وقوّة فى نفسه مع نشاط وشهوة فبعث اليه وأحضره ثمّ سأله عن سيرته فقال الخ. Darauf folgt der Bericht des Greises über die von ihm befolgte Diät und andere Umstände, die zur Verlängerung seines Lebens beigetragen haben, ungefähr so, wie in den Antworten auf die Fragen: במה הארכת ימים, im Talmûd bab., Megillâ, fol. 27*b*.

1) Auch die hier (XXXVI, f.) mitgetheilten Notizen können nicht aus der Schrift des Abû Ḥâtim geschöpft werden.

2) Bei Ibn Ḥamdûn (siehe unten, Abschnitt VI) ist der Name اماناث geschrieben, fol. 217*b*.

3) In Usd al-ĝâba, l. c., wird als Verfasser der folgenden Verse genannt: عوضة الشاعر.

4) Sein voller Name ist in einem Schol. bei Bḥt.: اماناه بن قيس بن الحارث بن شيبان بن العائذ (Ibn Ḥamdûn: العانك; Usd: الفانك) بن معاوية الكندىّ، يقال أنّه عاش ثلثمائة وعشرين سنة

لَقَدْ عاش حتّى قيل لَيس بمَيّت
وأفنى فِئامًا من كُهول وشبّانِ
فَحَلّتْ بهِ مِنْ بَعْدِ حَرْسٍ وحِقْبَةٍ
دُوَيْهِيَةٌ حَلّتْ بِنَصْرِ بْنِ دُهْمانِ

Als solcher gilt auch der Kinânit *Ḳabâṯ b. Ašjam*, den Mejdânî, II, 109, als Urheber des Sprichwortes: لقد كنت وما أُخَشّى بالذئب erwähnt. Er sah den Einzug des «Elephanten» in den Ḥiĝâz [1]) und kämpfte noch bei Bedr in den Reihen der Feinde des Propheten, zu dem er sich später dennoch bekehrte und unter dessen Genossen er genannt wird (Usd al-ĝâba, IV, 189). Er erlebte noch den Chalifen ʿAbd al-Malik. — Ebenso begegnet noch in der *Adab*-Literatur der Ṭajjit *Burĝ b. Mushir b. al-Ĝulâs*, ein Zeitgenosse des Vaters des berühmten Ḥâtim; er gehörte der Abordnung seines Stammes an den Propheten an [2]). Als *Muʿammar* wird er auch in der folgenden Erzählung des Ibn al-Kelbî, bei al-Ḳâlî (Amâlî, Handschr. der Pariser Nationalbibliothek, Suppl. ar., 1935, fol. 160 [a]) erwähnt: وحدّثنا ابو بكر بن دريد رحمه الله قال حدّثنى عمّى الحسين عن ابيه عن ابن الكلبىّ عن ابيه عن الذهل بن نفر(?) عن الطرمّاح بن حكيم قال خرج نفر من طيّئ من ذوى الحجى

1) LA., s. v. خذق, XI, 358; TA., s. v., VI, 327: قيل له (لقباث بن اشيم) انت اكبر ام رسول الله قال هو اكبر منّى وأنا اقدم منه فى الميلاد وأنا رأيت خذق الفيل أخضرَ مُحيلاً.

2) Ibn Durejd, 229, 7, der ihn als احد من المعمّرين bezeichnet. Dies ist nicht der einzige Fall, dass Ibn Durejd *Muʿammarûn* anführt, die in dem Buche seines Lehrers Abû Ḥâtim keine Stelle haben, so z. B., Išti̇ḳ., 164, 14, den Saʿditen Aʿṣur.

والرأى منهم بُرْج بن مُسْهِر وهو احد المعمّرين وأُنَيْف بن حارثة ابن لأم وعبد الله بن سعد بن الحشرج ابو حاتم طيّئ وعارق الشاعر ومُرّة بن عبد رُضا يريد[ون] سواد بن قارب الدَّوْسىّ ليمتحنوا علمه فلمّا قربوا من السراة قالوا ليخبأ كلّ رجل منّا خبأً ولا يخبر به صاحبه ليسأله عنه فان اصاب عرفنا علمه وان اخطأ ارتحلنا عنه فخبأ كلّ رجل منهم خبيئا ثمّ صاروا اليه فاهدوا له ابلًا وطُرَفًا من طُرَف الحيرة فضرب عليهم قبّة ونحر لهم فلمّا مضت ثلاثة دعا بهم وتكلّم برج وكان أسنّهم فقال الخ[1]

Selbst die Erwähnung von Leuten, deren Langlebigkeit im Munde des Volkes *sprichwörtlich* wurde, vermissen wir in der Sammlung des Abû Ḥâtim. Ein *Mezîd b. Saᶜd*, über dessen Identität die verworrensten Nachrichten überliefert sind [2]), den man sich aber jedenfalls als in der alten heidnischen Vorzeit lebend dachte und als den Erfinder des Brauches, den Stab als Stütze im Greisenalter zu benutzen, ansah, ist ein sprichwörtlicher Typus des hohen Alters: يُضْرَب به المثل فى طول العمر (al-Muraṣṣaᶜ, 118, oben). — Den Helden des Sprichwortes: أعْمَر من مُعاذ [بن مسلم] (Mejd., I, 434, unten) hat Abû Ḥâtim wahrscheinlich aus dem Grunde nicht aufgenommen, weil er mit seiner Sammlung nicht bis in die Zeit des Muᶜâḏ [3]) hinabging, auf

1) Hier folgen Ansprachen der fünf Leute, welche den Scharfsinn des Sawâd al-Dausî auf die Probe stellen.

2) Deswegen hat ihn wohl Abû Ḥâtim abseits liegen lassen, ebenso wie den oben erwähnten Saᶜd al-Fizr, von dem den bedeutendsten Philologen und *Achbâr*-Ueberlieferern nichts bekannt war, LA., s. v. فزر, VI, 360:

وقال ابو الهيثم لا اعرفه وقال الأزهرىّ ما رأيت احدا يعرفه

3) Er war i. J. 161 d. H. als Emîr von Chorâsân mit der Niederwerfung des Muḳannaᶜ betraut; man schreibt ihm eine Lebensdauer von 150 Jahren zu. Ein Gedicht, das sein hohes Alter zum Gegenstande hat, bei Masᶜûdî, Murûǵ, III, 375.

welche sich die Quellen, aus denen er schöpfte, nicht mehr erstreckten. — Auch *Ibn Lisân al-Ḥummara* wird gelegentlich als Typus der Langlebigkeit genannt: أعمر من ابن لسان الحمّرة (Mejd., I, 437); dabei wird aber die viel wahrscheinlichere Variante: أعلم verzeichnet (Freytag, Prov., III, I, 163, n⁰. 268). Die Berühmtheit des *Warḳâ' b. al-Aśᶜar* gründete sich eher auf seine Weisheit [1]) und Eloquenz (I. Dur., 213, 8) und seine Kenntniss der Genealogie (al-Muraṣṣaᶜ, 80, 2), wiewohl auch sein hohes Alter gelegentlich erwähnt wird [2]).

Ganz ausserhalb des Kreises von Abû Ḥâtim lag es, die «*Greisin der Banû Isrâ'îl*» (aus dem Sprichwort: اكبر من عجوز بنى اسرائيل, Mejd., II, 98; Freytag, Prov., III, I, 384, n⁰. 223) seiner Sammlung einzuverleiben. Es ist dies ein Sprichwort, welches mit als Beispiel für den tiefen Einfluss angeführt werden kann, den die jüdische Agada auf die muhammedanische Legende geübt hat. Die «israelitische Greisin» ist nämlich: شارخ بنت يسير بن يعقوب (Mejd., l. c.), richtiger: سارح بنت اشر (al-Jaᶜḳûbî, ed. Houtsma, I, 34), d. i. *Serach, Tochter des Âschêr*, die nach der auch von den Muhammedanern erzählten [3]) jüdischen Legende (babyl. Sôṭâ, 13*a*) den Auszug der Israeliten aus Aegypten erlebte, die Stelle, wo der Sarg Joseph's in den Nil versenkt ward, kannte und bei dessen Auffindung behilflich war. Nach einer Agada (Berêsch. r., Cap. 94) soll

1) Auch von einer Unterredung des Muᶜâwija mit diesem Weisen wird berichtet, wobei ihn jener über Mittel und Hindernisse der Wissenschaft befragte. Damîrî, s. v. نمر, I, 330.

2) Mejd., zu dem Sprichwort: انسب من ابن لسان الحمّرة, II, 253, unten: وكان انسب العرب وأعظمهم كبرا.

3) Vgl. Dam., s. v. حصان, I, 294, 1, ff.

sie noch zur Zeit Jôʾâbh's gelebt haben und mit der אשה חכמה, II. Sam., 20, 16, identisch sein. Das Maass ihrer Langlebigkeit wurde durch die spätere Legende [1]) noch gesteigert, indem man ihr mit noch acht anderen Personen das Privilegium zuerkennt, dass sie lebend ins Paradies eingegangen sei (Kolbô; vgl. Pachad Jiṣchâḳ, Bst., ח, 183[a]: תשעה נכנסו בחייהן לגן עדן). Wie berühmt diese Legenden auch bei den Muhammedanern gewesen sein müssen, zeigt die Thatsache, dass die Langlebigkeit der «ʿAǵûz Banî Isrâʾîl» [2]) Gegenstand eines Sprichwortes werden konnte. Die agadische *Muʿammarûn*-Tradition ist übrigens in dem talmûdischen Spruche von den sieben Männern (von Methusalem bis Elias), deren Lebensdauer, in unmittelbarem Zusammenhange, die Dauer der Welt umspannt, aufbewahrt: (שבעה שקפלו [3]) את כל העולם כלו וכו׳, babyl. B. Bathrâ, 121[b]).

V.

Die Aufgabe, die Abû Ḥâtim sich mit seiner Schrift stellte, war nicht (wie bei seinen griechischen Vorgän-

---

1) Ein anderer *Muʿammar* der jüdischen Legende (auf die sich auch die Hindeutung des Wahb b. Munabbih, Ṭab., I, 181, 16, ff., zu beziehen scheint) ist der sich selbst vergötternde König von Tyrus (Ezech., 28). Dieser wird mit Chîrâm identificirt, der zum Zeitgenossen sowohl des David und Salomo, als auch noch des Propheten Ezechiel gemacht wird: »21 Könige aus dem Hause David und ebenso viele aus dem Hause Israel, 20 Propheten und 10 Hohepriester habe ich sterben sehen und habe sie alle überlebt« (Jalḳûṭ, § 367). Ja, es sei selbst die Sterblichkeit über Adam und seine Nachkommenschaft nur in Voraussicht der Selbstvergötterung dieses Chîrâm und des Nebukadnezar verhängt worden, B. Bathrâ, 75*a*: בך נסתכלתי וקנסתי מיתה על אדם הראשון. Sein hohes Alter wird in späteren Midrâschîm noch dadurch gesteigert, dass man ihn mit dem ʿAdullamiten Chîrâ, Gen., 38, 1, identificirt und 1200 Jahre leben lässt. — Vgl. auch A. Epstein, Beiträge zur jüdischen Alterthumskunde, I (Wien, 1887), 111, Anm.

2) Auch bei Ṭab., I, 482, 12; 486, 6, wo ihr Name nicht genannt wird, ist sie nur als: عجوز من بنى اسرائيل bezeichnet.

3) Var.: שכפלן, Responsen der Geônîm, ed. Harkavy (Berlin, 1887), 141, n°. 285.

gern auf diesem Gebiete: *Lucianus* [1]) und *Phlegon aus Tralles* [2])) die Zusammenstellung der Namen und Nachrichten der ihm aus einem bestimmten Kreise zur Kenntniss gelangten *Muᶜammarûn*, sondern zunächst die Mittheilung und Aufbewahrung der *Gedichte*, und zum theil auch der *Weisheitssprüche*, die von der Ueberlieferung an die Namen der *Muᶜammarûn* geknüpft worden waren, in erster Linie aber die Sammlung ihrer Altersgedichte. Dass es ihm nicht bloss um die Constatirung der Namen und der langen Lebensdauer ihrer Träger zu thun war, folgt u. A. auch daraus, dass einer der berühmtesten *Muᶜammarûn*, al-Ḥâriṯ b. Kaᶜb, im *Kitâb al-waṣâjâ* [3]) desselben Verfassers erwähnt ist, im *Muᶜammarûn*-Buch aber, trotzdem der Verfasser ihn und seine

---

1) *Μακρόβιοι*. Lucianus erwähnt in dieser Schrift (c. 17) nach dem geographischen Werke des Isidorus aus Charax, dessen Lebenszeit man gewöhnlich um den Anfang unserer Zeitrechnung ansetzt, auch einen *arabischen Muᶜammar*: *Γόαισος*, der zur Zeit des Isidorus über das Gewürzland ᶜOmân herrschte (*Ὀμανῶν τῆς ἀρωματοφόρου βασιλεύσας*) und im Alter von 115 Jahren starb (ed. Jacobitz — Teubner —, III, 198). O. Blau hat diesen arabischen Fürsten mit Dû Ǵaiśân identificirt (Altarabische Sprachstudien, II, ZDMG., XXVII, 315, ff.).

2) *Περὶ μακροβίων*; vgl. oben, S. XXX, Anm. 2.

3) Fol. 71*a* (=Ġurar, n°. 1): قالوا جمع الحارث بن كعب بنيه حين حضَرتْه الوفاة فقال يا بَنِيّ قد أتت علىّ ستّون ومائة سنة ما صافحتُ بيمينى يمين غادر ولا قنعت نفسى بخُلّة فاجر ولا صبوت بابنة عمّ ولا كنّة ولا طرحتْ عندى مومسةٌ قناعها ولا بحتُ لصديق بسرّ وإنّى لعلى دين شعيب النبىّ صلعم وما عليه احد من العرب غيرى وغير أُسَيْد بن خُزَيْمَة وتميم بن مُرّ فاحْفظوا وصيّتى وموتوا على شريعتى; hier folgt dann die Waṣijja; vgl. fol. 72*a*: قالوا وأوصى عمرو بن الغوث بن طيّئ ولده وهم ثُعَل ونَبْهان وبنوهم وكان عمرو قد عاش حتّى كبِر ولده فقال الخ

Nachrichten kannte, keine Stelle gefunden hat [1]). Wahrscheinlich fehlte ihm eine Ueberlieferung über Altersgedichte dieses *Mu^cammar*, von denen eines allerdings aus anderer Quelle bekannt ist [2]). Nur in seltenen Ausnahmefällen hat sich der Verfasser gestattet, von jenem, aus dem ganzen Rahmen der Schrift ersichtlichen Plane abzuweichen (vgl. 62, 5 v. u.). Als guter Muhammedaner hat er dann seiner Schrift aus der biblischen Legende genommene Materien als Einleitung vorangehen lassen.

Was nun den allgemeinen Charakter der von Abû Ḥâtim gesammelten Altersverse anbetrifft, so können sie als poetische Producte, *einzeln* genommen, in aesthetischer Hinsicht wenig Interesse bieten; für die *Literaturgeschichte* sind sie jedoch als *Gattung* nicht ohne Bedeutung.

Wie alle Poesie der nachclassischen Periode haben sie sehr wenig neue Motive in die arabische Dichtkunst eingeführt; allerdings einige Einzelheiten, auf die wir im Laufe dieses Abschnittes zurückkommen. Auch in Bezug auf die Schilderung des Greisenalters und seiner Attribute hat die spätere Poesie die von den alten Dichtern aufgestellten Typen nachgeahmt. Als localen Gewohnheiten angepasste Varietät verdient der individuelle Zug der *spanisch-arabischen* Altersgedichte hervorgehoben zu werden, dass in ihnen das graue Haar sehr häufig mit der *Trauerkleidung* (حداد, لباس الحزن u. A. m.) verglichen wird, als ob darin die Trauer um die entschwundene Jugend zum Aus-

---

1) Es ist allerdings nicht ausgeschlossen, dass dieser Ḥârit b. Ka'b mit dem Ḥârit b. Ḥabîb b. Ka'b, n°. LXXXVII (vgl. die Anm. 1), identisch ist und dass in dem Namen der in Anm. 1 zu n°. I besprochen Fall vorliegt.

2) Siehe Anm. 14 zu n°. LXVI.

druck käme [1]). Dies Bild hat seinen realen Grund in dem Umstande, dass bei den Andalusiern *Weiss* als Trauerfarbe galt [2]). Im Osten des Islâm, wo die Trauer durch dunkle Farben veranschaulicht wird [3]), dient Weiss für andere Gleichnisse [4]).

In den alten Gedichten, auf welche wir im ersten Abschnitt dieser Abhandlung hingewiesen haben, ist der Grund gelegt zu manchem poetischen Bild, zu mancher dichterischen Phrase, die, später gern nachgeahmt, den Weg durch die Jahrhunderte neuerer Literatur machen und zum eisernen Bestande dieses Theiles der dichterischen Phraseologie werden.

Ein Beispiel, das sich zwar nicht unmittelbar an die *Muᶜammarûn*-Poesie anschliesst, kann uns dies besonders klar vor Augen stellen.

Die arabischen Dichter bezeichnen mit Vorliebe das auf dem Scheitel des Mannes sich einstellende graue Haar als «unwillkommenen Gast». Die Anfangsworte eines in der

---

1) Maḳḳarî (ed. Leiden), II, 298, 8, ff.; 496, unten. In der poetischen Blumenlese Maǵmû'at azhâr min ruba-l-aś'âr von Iljâs Bâsil (Jerusalem, 1866), 111, sind einige solcher Gedichte zusammengestellt.

2) Wie dieses Bild auch in die unter dem Einfluss der arabischen Bildung blühende jüdische Poesie eingedrungen ist, zeigt der Spruch des Charîzî im Tachkemônî, Cap. L, n°. 53 (ed. de Lagarde: Judae Harizii Macamae, 191, 7):

מודה אני מעשה מתי עולם * הלובשים לבן ביום אֶבְלָם
כן שערותי לבשו לבן * על נוד יְמֵי נוער וסור צִלָּם

Dahingegen vergleicht Jehûdâ hal-Lêwî (Dîwân, ed. Brody, I, n°. 58, Vers 10) die unter das schwarze Haupthaar gemengten Anfänge des Ergrauens mit: ימי רצון תוך לילי עברות; vgl. für die Trauerfarbe auch Moses b. Ezra, ed. Luzzatto, Ozar nechmad (Blumenfeld), III, 48, 2.

3) Muh. Stud., I, 259, Anm. 6; dazu 'Ant., 4, 2; Abû Ḥanîfa Dinâw., 341, 1. Hingegen wird die schwarze Farbe der 'Abbâsiden als لون الشباب gerühmt, I. Chall., n°. 773 (Wüstenf., IX, 73).

4) A'śâ, Jâḳ., IV, 425, 19. — Weisse Kleider werden im Ḥadît empfohlen: البسوا البياض فإنّها اطهر واطيب وكفّنوا فيها موتاكم, Tirm., II, 133, oben.

arabischen Literatur berühmten [1]) Jugendgedichtes des Mutanabbî (ed. Kairo [2], II, 300) haben den Gedanken zu grosser Popularität gebracht; selbst Ḥarîrî wendet ihn mit unverkennbarer Benutzung des Wortlautes an [2]), und in der Erzählung von ᶜAlî Nûr al-dîn und Marjam al-zunnarijja in Tausend und eine Nacht (ed. Kairo, 1279, IV, 152, 19—20) wird der Vers des Mutanabbî sogar anonym angeführt, ein Beweis dafür, wie sehr er zum Gemeingut geworden. Eine Reminiscenz bietet im VII. Jahrhunderts der Andalusier ᶜAlî b. Mûsâ ibn Saᶜîd (bei Maḳḳarî, ed. Leiden, I, 641, 10), und in wörtlicher Entlehnung (*iḳtibâs*) finden wir den ersten Halbvers in der Burda des Bûṣîrî, Vers 14 (Rahlfs; Vers 15, Basset). Weiter hinab haben wir die Wirkung des Verses von Mutanabbî nicht verfolgt. Wohl aber können wir, in der Zeit aufwärts schreitend, die Wahrnehmung machen, dass Mutanabbî, der sich ja gern gute Dinge aus den Dichtungen seiner Vorgänger angeeignet hat [3]), selbst nicht der erste Erfinder des zu so grosser Beliebtheit gelangten poetischen Bildes ist. Auch der Zeitgenosse des Chalifen al-Mutawakkil, Diᶜbil al-Chuzâᶜî (st. 276 d. H.), spricht zu dem «Gast, der sich auf seinem Scheitel zeigt und den er gebührend aufnimmt» (ضيف ألمّ بمفرقى فقريته, Muḥâḍ. ud., II, 193). Die Redensart reicht in die alte classische Periode der arabischen Poesie zurück, aus deren Schätzen ja die Dichter der ᶜabbâsidischen Zeit nicht ungern schöpften. Wenn wir dabei auch nicht viel Gewicht auf die in die Ḥamâsa des Buḥturî aufgenommenen Gedichte legen, bei denen die ihnen vorgesetzten Verfasser-

1) Vgl. ZDMG., LI, 472.

2) Im Katalog der hebr., arab. etc. Handschriften der Kais. Universitäts- und Landesbibliothek zu Strassburg (1881), 2, nᵒˢ. 5.

3) Ahlwardt's Berliner Katalog, nᵒ. 7577.

namen häufig ernsten Bedenken unterliegen [1]), so dürfen wir schon mit grösserem Recht eine Verszeile des Muzarrid (Mufaḍḍ., 16, 4) in Anspruch nehmen:

«Kein Willkomm' dem grauen Haare, das uns zu besuchen kommt,
Aber da es kommt, kann ihm der Zutritt nicht verwehrt werden».

Und wie ein beabsichtigter Widerspruch gegen diese Anschauung klingt einmal der von Jaḥjâ b. Zijâd (Ende der Umejjadenzeit) an das greise Haar gerichtete *Marḥaba*-Ruf sammt der Motivirung, mit der der Dichter diesen Willkommgruss rechtfertigt (Ḥam., 498, ult.). Vgl. Abû Ḥâtim, 98, 15.

So können wir denn den Stammbaum jenes poetischen Bildes von dem pietistischen Dichter aus Abûṣîr (st. 696 d. H.) bis hinauf in die alte classische Poesie zurückverfolgen. — Auch die von Abû Ḥâtim gesammelten Altersgedichte bieten uns immerfort einzelne Züge und Attribute, die zu den ständigen Typen der alten Poesie gehören. In unseren Anmerkungen haben wir gelegentlich auf solche Parallelen hingewiesen. Hierzu gehört vor Allem die in die alte Poesie zurückreichende [2]), hier in den verschiedensten Variationen

---

1) Bht., Cap. 116, p. 262, von 'Adî b. Zejd:

ضَيْفٌ بَغِيضٌ لا أَرَى لِي عُصْرَةً
مِنْهُ هَرَبْتُ فَلَمْ أَجِدْ لِي مَهْرَبا

ibid., 265, von Asmâ' b. Rijâb al-Ǵarmî:

أَضْحَى لِيَ الشَّيْبُ ضَيْفًا غَيْرَ مُرْتَحِلِ
وَلَيْتَهُ كَانَ يُقْرَى الْمَالَ فَارْتَحَلا
لِكُلِّ ضَيْفٍ قِراهُ أَنْتَ حاشِمُهُ
وما قِرا الشَّيْبِ إِلَّا الْحِلْمُ إِذْ نَزَلا

2) Muf., 31, 2; in sehr humoristischer Weise al-Baulânî, bei Ibn al-

wiederkehrende Klage der alten Leute dass sie von Mädchen und Frauen verspottet und belächelt werden, die sich von ihnen ihres Greisenthums wegen abwenden (34, 1, ff.; 54, 1, ff.; 64, 1, 9; 65, 19, ff.), sie «alte Onkel» nennen [1]) (70, 7, und Anm.), statt sie, wie vormals, als «liebe Brüder» anzureden [2]). Dies, freilich nicht speciell arabische Motiv, welches, wie viele andere charakteristische Elemente der arabischen Poesie, auch in die spanisch-jüdische Dichtung eingedrungen ist [3]), hat sich durch die mittleren Perioden der Poesie hindurch [4]) bis hinab in die modernsten arabischen Volkslieder erhalten [5]).

Abwechselung und Mannigfaltigkeit scheinen die Ver-

Sikkît, 139, 6—9; vgl. Bḥt., Ḥam., 296, Ġaḏijja b. Sulmâ al-Ḍabbî:

هَزِئَتْ أُماماةُ أن رَأَتْ هَرَمِى * وأنِ انْحَنَى لِتَقادُمِى ظَهْرِى

1) Zuh., 15, 3.

2) Vgl. Achṭal, 43, 3; bei Maḳḳ. (ed. Leiden), I, 626, penult., folgt darauf ein in der Dîwân-Ausgabe nicht vorhandener Vers: وأنا دَعَوْتُكَ يـا أخى الخ. Dieselbe Wendung entlehnt auch der Spanier Abû Bekr ibn Zuhr (Abenzoar, st. 595 d. H.) in der Schilderung seines Greisenthums, bei Ibn Challikân, n°. 683, Wüstenf., VII, 97.

3) Moses b. Ezra, Tarschisch, ed. Günzburg (Berlin, 1886, Mek. Nird.), 50, 4 v. u.: עפרה בזה לי כי שבתִי וכו׳, oder 52, 13: שחקה ללובן שערת ראשי וכו׳

4) Achṭal, 158, 7, ff.; Ibn Harma, Aġ., IV, 114, 23; Kumejt, bei Mejd., II, 38; LA., s. v. قوب, II, 187 (das Sprichwort: قائبة وقوب); Ru'ba, Arâġîz al-ʿarab, 122, ult.; Ibn Ḳejs al-ruḳajjât, Aġ., XXI, 72, 12, und das auch unter den grammatischen *Śawâhid* berühmte Gedicht in Aġ., IV, 71, 14 (vgl. ZDMG., XLIX, 675). — Wie gedankenlos und mechanisch dabei zuweilen die neueren Dichter ihren Vorgängern nachahmen, kann Ibn Ḥamdîs, Dîwân, ed. Schiaparelli, n°. 220, Vers 11, ff., zeigen: „Sulejmâ sieht auf meinen ergrauenden Scheitel...., *wie Salmâ* auf das *Haupt des Diʿbil blickte* und dabei erstaunte", ohne Zweifel eine Anspielung auf den Vers des Diʿbil, Aġ., XVIII, 33, 2. — Eine specielle Sammluug solcher Dichterstellen ist in einem Capitel der Anthologie سرّ الصناعة (Cod. Leiden 197 Gol.), Catalogus, I², 326, 18, enthalten; vgl. auch ʿIḳd, I, 319—322.

5) M. Hartmann, ZDMG., LI, 191, 10.

fasser der Altersgedichte nicht angestrebt zu haben. Sie bewegen sich immerfort im Kreise derselben Klagen und Beschwerden. Am liebsten lassen sie ihre Helden einen Rückblick werfen auf die Tage des Ruhmes (94, 5, ff.), da sie noch selbst überall wacker mitthaten, die Züge des Stammes mitmachten, an den Werken ihres Muthes und ihrer Tüchtigkeit theilnahmen (22, 13, ff.; 26, 10, ff.; 31, 9, ff.; 33, 19, ff.; 45, 14, ff.; 56, 7, ff.; 61, 18; 85, 9, ff.; 86, 3, ff.; 92, 3, ff.), während der abgelebte Greis dem Stamm in den Thaten des Edelmuthes nicht behülflich sein, dem Maulâ keine Hülfe gewähren kann (89, 1. 2). «Vormals — so sagt einer in einem von Abû Ḥâtim nicht mit aufgenommenen *Muᶜammar*-Gedicht — habe ich Löwen Furcht eingejagt; jetzt zittere ich vor Füchsen» [1]). Dies ist ein ständiger Stoff solcher Gedichte in allen Zeitaltern [2]).

Zu den typischen Klagen in den Altersgedichten gehört, ausser dem Jammern über das Ergrauen der Haare, über die Runzeln der Haut (70, 13, ff.) [3]), die Schilderung der gebeugten, höckerigen Körperhaltung[4]) («wie der Strauss», 34, 17; «wie ein Pfeilbogen», 54, 18; «wie ein Jäger, der im Hinterhalt dem Wilde auflauert», 63, 1; oder im Allgemeinen: «es haben mich gebeugt die Beugerinnen [5]) des

---

1) Ibn Ḥamdûn, fol. 210*a*: وقال بعض المعمّرين

وإذا رَأيتَ عَجيبةً فاصْبِرْ لها * والدَّهرُ قد يأتِي بما هو أعجَبُ

ولَقَدْ أرانِي والأُسُودُ تَخافُنِي * وأَخافَنِي مِن بَعدِ ذاك الثَّعلَبُ

2) Vgl. LA., s v. هضل, XIV, 222; Ibn al-Sikkît, 43, 4 (Abû Kabîr); ibid., 47, 3 (Abu-l-Ḳâ'if al-Asadî).

3) Für فصول hat Ǵamhara, 109, Vers 12: فضول.

4) Vgl. Musâwir b. Hind, Ḥam., 226.

5) *Ḥânijât al-dahri* (vgl. Ru'ba, Ibn al-Sikkît, 156, 8: أمـا تـرى دهرًا حنانى خفضًا); die Schicksalsmächte werden im Arabischen gewöhnlich als *weiblich* gedacht.

Schicksals», 84, 3; vgl. 98, 4 v. u.) und die specielle Beschreibung verschiedener körperlicher Gebrechen, denen das hohe Alter unterworfen ist [1]): Ausfallen der Zähne, Schwerhörigkeit (44, 1; 87, 18; 103, 3) u. A. m.

Ueberaus gern verweilen diese Gedichte bei der speciellen Schilderung des Verfalles des Gesichtssinnes. Der Alte muss seine Wimpern mit der Hand in die Höhe heben, wenn er sich seiner Augen bedienen will (27, 13); dagegen sieht er Dinge, die in Wirklichkeit nicht vorhanden sind. ʿÂmir b. Ẓarib gebraucht dafür die Hyperbel, dass er seine eigene Nase für eine vor ihm stehende Person, und die Haare seiner Wimpern für eine Heerde ansieht (47, 3, ff.). Aus der Nähe sieht er nicht; den Fussgänger hält er für einen Reiter (92, 19—21). Häufig wiederkehrend ist die Erwähnung des Doppelsehens (74, 14); über dieses Symptom klagen die Greise in mehreren der ihnen zugeschriebenen Verse (62, 13; 88, 13; 97, 5; 103, 1) [2]).

Ebenso häufig ist die Schilderung der kurzen Schritte (54, 18; 63, 2. 6), zu denen sie beim Gehen gezwungen sind [3]),

---

1) Vgl. das Reǵez-Gedicht des Abu-l-Naǵm, bei Ibn al-Sikkît, 114, 5. Die «Zeichen des hohen Alters» (أيات الكبر) sind zusammengestellt in einem Vierzeiler des Abu-l-ʿurjân al-Muḥâribî (Zeitgenosse des Propheten), Usd al-ġâba, V, 252, unten.

2) Einige Parallelen bieten die Gedichte des Rabîʿa b. Maḳrûm und Ḥarb b. Ġunm al-Fazârî, Bḥt., Ḥam., 297, die zuweilen zu dem Wortlaut an obigen Stellen stimmen.

3) Darüber vgl. ein Gedicht des ʿIlḳa al-Tejmî, bei Ibn al-Sikkît, 286, 7, ff.; der Greis ist: رجل مُقارَب الخَطْو, Usd al-ġâba, V, 267, 18; Rabîʿa b. Maḳrûm, Bḥt., Ḥam., l. c.:

وَمَشَيْتُ باليَدِ قَبْلَ رِجْلِ خَطْوُها
رَسْفُ المُقَيَّدِ تَحْتَ صُلْبٍ أَحْدَبِ

sowie ihres hinkenden (70, 11) oder trippelnden Ganges (30, 10; 36, 2; 67, 19), der sie nöthigt, statt des Bogens und Speeres den stützenden Stab zu ergreifen (62, 15; 69, 3. 4; 82, 17, ff.) oder sich, wie kleine Kinder, kriechend fortzubewegen. — Einige klagen sogar über ihre Geschwätzigkeit, das Ausplaudern der ihnen anvertrauten Geheimnisse als lästiges Symptom des hohen Alters (27, 16; 83, 18); sie reden im Allgemeinen dummes Zeug (31, 17; 54, ult.).

Eines der häufigsten Elemente in der Beschreibung des Greisenalters ist die Schilderung der Vereinsamung der *Muᶜammarûn*, ihrer Vernachlässigung von Seiten der nächsten Angehörigen, ihrer Verstossung von allem gesellschaftlichen Leben und Treiben. Zur Darstellung dieser Vereinsamung gebrauchen die Verfasser solcher Gedichte gern auf verschiedene Situationen der Vögel sich beziehende Gleichnisse. Neben anderen Thieren [1]) ist bei den Arabern die Langlebigkeit des Geiers (vgl. Ps. 103, 4) sprichwörtlich. Ihm begegnen wir denn vorzugsweise in den Vergleichungen der *Muᶜammarûn*. Der hochbetagte Greis ist einem Geier [2]) gleich, dessen Junge davongeflogen sind (22, 7; 62, 12) [3]) und der vereinsamt auf hoher Warte steht (84, 14). Auch mit einem Falken vergleicht er sich, dessen Flügel abgeschnitten sind (24, 4), am häufigsten aber mit einem hilf-

1) Als *Muʿammarûn* werden noch erwähnt: die *Eidechse* (Ru'ba, Arâǵîz al-ʿarab, 123, Vers 1; Ibn al-Sikkît, 19, penult.; bei Dam., s. v. حِسْل, I, 292, fälschlich als von al-ʿAǵǵâǵ citirt) und das Insect *Ḳurâd*. Vgl. Mejd., II, 434.

2) Im hohen Alter vergleicht sich mit ihm al-Farazdaḳ, ed. Boucher, 136, 4 v. u. Ueber den Anknüpfungspunkt des Gleichnisses siehe Schol. zu Ibn Ḥamdîs, ed. Schiaparelli, 251, unten.

3) Vgl. Aġ., XIX, 69, 8:

فَأَصْبَحْتُ مِثْلَ طائِرٍ طَارَ فَرْخُهُ * وغُودِرَ فِى رَأْسِ الهَشِيمَةِ سائِرُهْ

losen jungen Vogel (54, penult; 62, 12; 81, 20). Er ist der freien Bewegung beraubt, ein Hüter des Hauses, an dasselbe regungslos gefesselt [1]) (*raķîb al-bejt*, oder *rahînat al-bejt*, 20, 17; 23, 9; 34, 18; 63, ult.; 80, 5; 84, 4). Er dünkt sich wie ein hingeworfenes, unnützes Kleidungsstück (*laķâ*) [2]), das jeder Vorübergehende mit Füssen treten darf (30, 7; 34, 5 v. u.; 54, 13), oder ein unter den Packsattel gelegtes Zeug (*ḥils*) [3]), das diese Stelle niemals verlässt (61, 6) [4]) und als Vergleichungsobject für die Verächtlichkeit dient [5]). Vgl. auch 37, 7.

Im Allgemeinen scheint es uns der besonderen Hervorhebung werth, dass wir, entgegen der gewöhnlichen Voraussetzung einer ehrenhaften Stellung der betagten Leute in diesen Kreisen, aus den Altersgedichten und den an sie geknüpften Ueberlieferungen, die ihnen als Einleitung dienen, den Eindruck empfangen, dass die Fami-

---

1) Der Held, der in jungen Jahren hoch zu Ross gegen den Feind gezogen, nennt im Alter das Ruhebett sein Reitthier, Ibn al-Sikkît, 47, 3.

2) لقى heissen die vor der Ka'ba der Vernichtung und Verwesung anheimgegebenen Kleider derjenigen, welche die Ka'ba-Riten unberechtigter Weise in bekleidetem Zustande verrichtet haben (Azraķî, Chron. Mekk., 118, unten). Ueber Nacktheit während des *ṭawâf* siehe Wellhausen, Heidenthum [1], 106. Snouck Hurgronje, Het Mekkaansche feest, 112, ff., hat die Thatsächlichkeit dieser Gewohnheit bezweifelt; vgl. Aġ., XIX, 105, 4. Ein merkwürdiges Beispiel aus Indien für Verrichtnng von liturgischen Ceremonien (Bittgebet bei Regennoth) in nacktem Zustande findet man JRAS., 1897, 475, ff.; 1898, 194, ff.

3) Ein anderer Name dafür ist noch: سَوِيّة; Tebr. zu Ibn al-Sikkît, 180, 3.

4) Dies ist das tertium comparationis; vgl. Muh. Stud., II, 95; auch sattelfeste Reiter heissen wegen ihrer strammen, fast regungslosen Haltung auf dem Rücken des Rosses: أحلاس خيل, Hud, 173,5; Hamad., Maķâm., 26, 3; die Banû 'Iġl werden damit charakterisirt, Aġ., XIV, 143, 15.

5) Mit لقًى zusammen: لَقًى كالحِلْس ليس له زِماع Muf., 31, 14.

lien ihren hilflosen Greisen nicht mit Achtung und Ehrerbietung entgegenkommen, sie vielmehr mit Geringschätzung behandeln, als überflüssige Last betrachten, als störendes Element sogar gern aus dem Wege räumen und dem Verderben preisgeben (vgl. besonders 20, 10. 19; 33, 8. 24; 37, 1, ff.; n°. LXXXII, Anm. 1). Die Kinder umkreisen spöttend den hilflosen Greis (20, 16; 29, 16)[1]; die Nächststehenden sind seiner überdrüssig und fügen ihm Leid zu (34, 16; 82, 16; 84, 5; 90, 5). Den Ǵaᶜd, einen *Muᶜammar* aus der Umejjadenzeit, schaffen die Söhne gegen seinen Willen nach Mekka, damit er dort den Rest seiner Tage in frommer Beschaulichkeit verlebe und sie selbst sein Vermögen noch bei seinen Lebzeiten auftheilen können (Aǵ., XIX, 69, 9: فلمّا كبر حمله بنوه فأتوا به مكّة وقالوا له تعبّدْ ههنا ثمّ اقتسموا المال الخ). Auch Ḥuṭejʾa beklagt sich in seinem hohen Alter darüber, dass seine Söhne schlecht mit ihm umgehen und seinen Tod zu beschleunigen suchen (Dîwân, n°. 35 meiner Ausgabe). Und der Fezârit Rubejᶜ b. Ḍabuᶜ findet es als der Rühmung besonders werth, dass ihn die Schwiegertöchter in seinem hohen Alter gut behandeln und dass seine eigenen Söhne sich nicht gegen ihn verschwören (Abû Ḥâtim, 6, 6). Die Regel scheint dies also nicht gewesen zu sein. Der abgelebte Greis, der an den Zügen des Stammes nicht theilnehmen konnte, galt nicht mehr als Gegenstand der Ehrerbietung[2]; das graue Haar diente

---

1) Vgl. Hiob, 30, 1.

2) Man wird dabei an ähnliche Vorgänge bei anderen Völkern erinnert, z. B. an die Mittheilungen des Strabo (XI, 11, 13) über die Behandlung der über siebzig Jahre alten Leute bei den Kaspiern; vgl. über das lieblose Verfahren mit alten Leuten bei Völkern Central-Afrika's, Schweinfurth, Im Herzen von Afrika, I, 336. 339. Auch bei Plato (Polit., I, 13) erwähnt der alte Kephalos unter den Klagen der Greise die schlechte Behandlung,

nicht zur Zierde (92, 14); damit hängt wohl die Sitte des Färbens desselben (خضاب) zusammen [1]).

Die Einzelheiten, die Muḥammed missbilligt, indem er die greisen Eltern der Rücksicht der Kinder empfiehlt, sind von so specieller Art, dass wir sie als Thatsachen des alltäglichen Lebens betrachten dürfen: «Sage ihnen nicht «pfui» und zanke nicht mit ihnen» (Sûre 17, 24: فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما). Darum muss der Islâm eine Pflicht, die dem Araberthum nicht als selbstverständlich galt, den Gläubigen mit allem Nachdruck erst einschärfen [2]). Wäre uns die Schrift des Abû ʿUbejda «*Ueber die pflichtvergessenen und die treuen Kinder* im arabischen Alterthum» [3]) erhalten geblieben, so würden wir zur Beurtheilung dieser Verhältnisse sicherlich über reichlicheres Material verfügen [4]).

---

die sie von ihren nächsten Angehörigen zu ertragen haben (τὰς τῶν οἰκείων προπηλακίσεις). Hingegen werden nach dem Berichte des Abû Dulaf, bei Jâḳ., III, 448, 6, bei dem Turkstamme der Kaimâk Greise, die das achtzigste Lebensjahr überschritten haben, göttlicher Verehrung theilhaftig.

1) Vgl. Fihrist, 135, 25; 136, 1.

2) Mehrere *Ḥadîṯ*-Aussprüche bei al-Nawawî, Aḏkâr (Kairo, 1312), 170; al-Ġazâlî, Iḥjâʾ II, 183: ليس منّا من لم يوقّر كبيرنا ولم يرحم صغيرنا ، وقال صلّعم من اجلال الله اكرام ذى الشيبة المسلم (zum ersten Satze vgl. al-Masʿûdî, Murûǵ, IV, 170, 2; Aǵ., III, 6, 22).

3) أخبار العققة والبررة, citirt bei Tebr., Ḥam., 354, 3 v. u.; ʿAjnî, IV, 153.

4) Auch in Bezug auf die letzterwähnten Kennzeichen kann die ins Einzelne gehende Wirkung der *inhaltlichen* Momente der arabischen Poesie auf die spanisch-jüdische Dichtung beobachtet werden. Die eben hervorgehobene Eigenthümlichkeit der *Muʿammarûn*-Poesie ist in einem die «*Altersstufen*» behandelnden Gedichte (בן אדמה יזכור, nicht enthalten im Dîwân, ed. Egers, Berlin, 1886) des Abraham ibn Ezra wiederzufinden. Deutsche Uebersetzung in S. J. Kämpf, Nichtandalusische Poesie andalusischer Dichter (Prag, 1858), 221; Leop. Löw, Lebensalter in der jüdischen Literatur, 38

VI.

Der Charakteristik der Schrift des Abû Ḥâtim schliessen wir eine Uebersicht über die Stellung des in ihr behandelten Stoffes [1]) in der späteren arabischen Literatur [2]) an.

1. Unmittelbar nach Abû Ḥâtim hat *al-Buḥturî* (st. 284 d. H.) in seiner *Ḥamâsa* dieses *Adab*-Capitel aufmerksam gepflegt. Während in der gleichnamigen Sammlung des Abû Temmâm die *Muᶜammarûn*-Poesie nur durch ein *einziges* Stück vertreten ist, das Gedicht des Muǵammaᶜ b. Hilâl (Ḥam., 342), finden wir in der Anthologie des Buḥturî eine stattliche Anzahl von Proben aus derselben. Einige sind uns aus der Schrift des Abû Ḥâtim bekannt, während wieder andererseits bei Buḥturî mehrere Namen auftauchen, die in der Specialsammlung seines Vorgängers nicht enthalten sind. Die «Dîwâne der Stämme» werden wohl zum Theil die Quelle für die Kenntniss dieser Producte von verschollenen Dichtern gewesen sein, deren Namen anderweitig nicht bekannt sind. Vgl. das Gedicht bei LA., s. v. مرط, IX, 276.

Folgende Abschnitte der Ḥamâsa des Buḥturî enthalten die in dieses Capitel fallenden poetischen Materien:

---

1) Wir verbreiten uns hier nicht über die Behandlung des Einflusses der *Muᶜammarûn*-Gedichte auf die spätere poetische Literatur, führen jedoch für denselben ein sehr bezeichnendes Beispiel an. Von Aḥmed b. ᶜAbd rabbihi, dem Verfasser des ᶜIḳd (st. 328 d. H.), überliefert Ibn Ḥazm ein Altersgedicht (Anfang: بليت وأبلتنى الليالى وكرّها), das fast wie eine Copie der aus Abû Ḥâtim und al-Buḥturî bekannten *Muᶜammarûn*-Klagen erscheint; selbst seine 82 Lebensjahre giebt er in der in diesem Kreise häufigen (ZDMG., XLIX, 214, ff.) synthetischen Weise (70 + 10 + 2) an. Siehe al-Ḍabbî (ed. Codera, Bibl. arabico-hisp., III), 139. Dasselbe gilt von dem Altersgedichte der Poetin Marjam bint Abî Jaᶜḳûb, ibid., 528.

2) Dass man im *Adab* diesen Gesichtspunkt ins Auge gefasst hat, beweist al-Ṯaᶜâlibî, Laṭâ'if al-maᶜârif, ed. de Jong, 83, 14, wo von Abu-l-aswad gesagt wird, dass er in acht Ṭabaḳât eine Stelle habe, darunter in den *Ṭabaḳât al-muᶜammarîn*.

Cap. 51 (p. 143—144): فيما قيل فى ما يصير اليه مَن تمنّى البقاء وطال عمره

Cap. 53 (p. 150—153): فيما قيل فى التبرّم بالحياة والملالة وطول العمر

Cap. 122 (p. 291—303): فيما قيل فى الكبر والهرم

2. Das erste Sammelwerk, in welchem den *Mu^cammarûn* ein specielles Capitel gewidmet wird, ist das bereits früher erwähnte Werk des *^cAlî al-Murtaḍâ* (st. 436 d. H.). Der Verfasser desselben scheint sich auch sonst für diesen Stoff interessirt zu haben; in seiner, in Stambul 1302 (zusammen mit dem *Sulwân al-ḥarîf bi-munâẓarat al-rebî^c wal-charîf* von al-Ǵâḥiẓ) gedruckten Schrift: *al-śihâb fi-l-śejb wal-śabâb* [1]) hat er auf das Greisenalter Bezug habende Sprüche gesammelt. Wir sahen, dass er in den *Mu^cammarûn*-Capiteln seiner «Vorlesungen» von den durch Abû Ḥâtim gesammelten Ueberlieferungen Gebrauch gemacht hat. Dabei benutzte er auch andere Quellen, sowohl für die Prosa-Erzählungen, als auch für die von seinen *Mu^cammarûn* angeführten Altersgedichte. Dies tritt besonders in seinen Artikeln über Ḍu-l-iṣba^c und ^cAbd al-masîḥ b. Buḳejla hervor; vgl. die Anmerkungen zu n⁰. LXIX. Die bezüglichen Capitel der *Ǵurar* werden von dem in allen Zweigen der philologischen Literatur vielbelesenen Verfasser der Chizânat al-adab benutzt und citirt [2]).

---

1) Vielleicht ist diese Schrift gemeint unter: (*sic*) كتاب الشيب والشبيب, bei Abû Bekr ibn Chejr (Bibl. arab.-hisp., IX), 295, 6. Auch in den Ǵurar (ed. Teheran), 178; 233—238; 239—242, sind viele Gedichte über solche Dinge gesammelt.

2) Chiz. ad., II, 408, zu Ḏu-l-iṣba^c: وقال عَلَم الهُدى السيّد المرتضى فى أماليه غرر الفوائد ودرر القلائد ومن المعمّرين الخ; ib., III, 308, zu Rubej^c b. Ḍabu^c: وذكره السيّد المرتضى فى فصل المعمّرين من أماليه

Wie es scheint, ist das Werk des Murtaḍâ die Quelle für die *Muᶜammarûn*-Capitel der im folgenden Jahrhundert entstandenen *Adab-Encyklopädien*, deren Verfasser ihre Vorgänger reichlich auszuplündern pflegten, ohne bei ihren Excerpten die unmittelbaren Quellen ihrer Mittheilungen anzugeben [1]). Aus den Ǵurar hat zunächst:

3. *Abu-l-Ḳâsim Ḥusejn al-Râǵib al-Iṣfahânî* (st. 502 d. H.) ein kleines Capitel (المعمّرون) geschöpft für seine reichhaltige Encyklopädie *Muḥâḍarât al-udabâᵓ wa-muḥâwarât al-šuᶜarâᵓ wal-bulaǵâᵓ* (ed. Kairo, Ǵamᶜijjat al-maᶜârif, 1287), II, 198, f. Von den bei Abû Ḥâtim nicht aufgeführten Personen finden wir den durch Murtaḍâ hinzugefügten Maᶜdîkarib al-Ḥimjarî, sowie auch Muᶜâḏ b. Muslim (s. oben, S. XL) in der Liste des Râǵib erwähnt. Während er aber nur eine recht trockene Darstellung des *Muᶜammarûn*-Materials liefert, hat sich über dasselbe in grösserer Ausführlichkeit verbreitet:

4. *Muḥammed b. al-Ḥasan ibn Ḥamdûn* (st. 562 d. H.) in seiner grossangelegten *Adab*-Encyklopädie *al-Taḏkira*. Dieselbe enthält ein Capitel über *Muᶜammarûn* (Handschrift der Kgl. Bibliothek zu Berlin, Ahlwardt, n°. 8359, fol. 214^b—218^a) mit folgendem Inhalte: 1) Rubejᶜ b. Ḍabuᶜ, Unterredung mit einem umejjadischen Chalifen; 2) * Unterredung des Muᶜâwija mit einem ǵurhumitischen *Muᶜammar*; 3) al-Mustauǵir; 4) Duwejd b. Zejd; 5) ᶜUbejd b. Šarja; 6) * ᶜAdî b. Ḥâtim al-Ṭâᵓî; 7) Zuhejr b. Abî Sulmâ; 8) * Akṯam b. Ṣejfî; 9) * Muᶜâwija und ein Ǵurhumî; 10) Zuhejr b Ǵanâb; 11) Ḏu-l-iṣbaᶜ; 12) Maᶜdîkarib; 13) Abu-l-Ṭammaḥân; 14) ᶜAbd al-masîḥ; 15) Nâbiǵa Ǵaᶜdî; 16) * Amânât b. Ḳejs; 17) * ᶜAmr b. al-Ḥâriṯ b. Muḍâḍ; — 18) in einem sich

1) Man erinnere sich nur, mit welcher Weitherzigkeit sich Ibn ᶜAbd rabbihi (vgl. Anm. 54 zu n°. XLV) und Ḥuṣrî die Materialien des Ǵâḥiẓ aneignen.

anschliessenden Capitel: نواذر, wird das Gedicht des *Sahl b. Ġâlib al-Chazraġî über Muᶜâḏ b. Muslim angeführt [1]).

Nur die mit * bezeichneten 7 Nummern finden sich nicht bei Murtaḍâ; *alles Uebrige hat Ibn Ḥamdûn ohne Nennung seiner Quelle wörtlich aus den Ġurar abgeschrieben*, wobei er die längeren Artikel zum Theil verkürzt hat. Abschn. 2. entspricht einem Stück im Buch des Abû Ḥâtim, n⁰. XXXIX, dem es aber nicht direct entnommen ist, da Ibn Ḥamdûn 5 für ᶜUbejd einen besonderen Artikel hat; auch Ibn Ḥamdûn 9 entspricht der Erzählung in n⁰. VIII des Abû Ḥâtim, stammt jedoch, wie der abweichende Text zeigt, aus anderer Quelle; 8 und 16 scheint er dem Buḥturî entnommen zu haben; 17 stimmt genau zu Aġ., XIII, 111, 20 ff., wobei Ibn Ḥamdûn auch den Namen der Autorität, nach welcher Azraḳî, dem Aġ. die Erzählung entnommen haben, die betreffende Geschichte erzählt, mitcopirt hat: قال عبد العزيز بن عمران خرج ابو سلمة بن اسد الخ. Auch dies beweist, dass Ibn Ḥamdûn das Buch des Abû Ḥâtim nicht kannte; denn dieser hat, n⁰. VI, eine ganz anders lautende Erzählung als Grundlage der Verse: كأن لم يكن الخ

5. Einen grösseren Excurs über *Muᶜammarûn* giebt *Abu-l-ḥaġġâġ Jûsuf al-Balawî*, ein andalusischer Gelehrter des VI. VII. Jahrhunderts d. H. [2]), Schüler des durch seinen Com-

---

1) Die Verse 1—6. 10, des Textes bei Mejd., I, 434, unten, mit folgenden Varianten: Vers 1, Mejd.: يقينا لعمره; Ḥamd.: لميقات عمره. — Vers 10, Mejd.: وان شدّ ركناك الجلد; Ḥamd.: ركبك الخلد.

2) Vgl. Catalogus Cod. arab. Bibl. Acad. Lugd.-Batav, I², 281. — Unter den vielen Zeitangaben, die in seinem Werke zu finden sind, ist die späteste: 661 (Alif Bâ, II, 9). Im Jahre 581 gelangte aus Indien über Aegypten nach Malaga, wo der Verfasser damals lebte, ein Sendschreiben, in welchem das nahende Welt-Ende angekündigt wurde.

mentar zur Sîra des Ibn Hiśâm bekannten al-Suhejlî [1]), sowie des angesehenen Traditionsforschers Abu-l-ṭâhir Aḥmed al-Ḥâfiẓ al-Silafî (st. 578 d. H. im Alter von 109 Jahren) [2]) und noch vieler anderer Berühmtheiten seiner Zeit [3]), mit denen er auf ausgedehnten Studienreisen [4]), sowie gelegentlich seiner Wallfahrt nach Mekka [5]) in wissenschaftlichem Verkehr gestanden hatte. Unter seinen Schriften, von denen er mehrere in seinem gleich zu erwähnenden Werke öfters citirt [6]), verdient besondere Erwähnung das von der Ǵamʿijjat al-maʿârif in Kairo (1287, in 2 Bden.) herausgegebene *Kitâb Alif Bâ*, mit dessen Abfassung er sich Jahrzehnte hindurch (bereits um 630, I, 153. 453), zunächst zur Belehrung seines eigenen Sohnes ʿAbd al-Raḥîm (I, 61), beschäftigte, ein Buch, das unter dem Vorwande lexicalischer Untersuchungen ganz systemlos, in Form von eingeschachtelten Excursen, Nachrichten über die verschiedenartigsten Stoffe enthält und den Literaturforscher wegen der grossen Menge, zum Theil wenig bekannter Werke interessiren darf, aus denen es grössere Excerpte

---

1) Alif Bâ, I, 84.

2) Ibid., I, 18. 20. 23. 35. 494; II, 294 und öfters, wo er ihn als unmittelbaren Gewährsmann für *Ḥadîṯ* Aussprüche anführt; er war 562 in Alexandrien dessen Schüler.

3) Unter ihnen nennt er öfters den Abû Muḥammed ʿAbdallâh al-ʿOṯmânî al-Dîbâǵî, einen gelehrten Faḳîh in Alexandrien, der seinen Stammbaum auf den Chalifen ʿOṯmân zurückführen konnte, I, 36. 196. 297; II, 55. 144. 158 u. ö. (Ueber diese Familie und die Bedeutung des Namens al-Dîbâǵî siehe Muǵîr al-dîn, al-Ins al-ǵalîl, 267.) Für Sprachkenntnisse erwähnt er als Lehrer einen Abû Muḥammed ʿAbd-al-Wahhâb, I, 65. 387 u. ö.

4) Er verkehrte zumeist in Aegypten und Baġdâd; hier genoss er den Unterricht des Sprachgelehrten Abû Muḥammed Ǵaʿfar ibn al-Sarrâǵ, II, 244.

5) Im Jahre 561; I, 194.

6) Ueberaus häufig citirt er ein Buch unter dem Titel: *al-Takmîl* (vgl. Catal. Lugd.-Batav., l. c.); er stellte auch eine Chrestomathie von versificirten *Iǵâza's* (vgl. Muh. Stud., II, 192) zusammen: اجازات منظومة, I, 63. Beispiele solcher Poeme findet man auch in Hadîḳat al-afrâḥ (Bûlâḳ, 1282), 76; TA., s. v. زقع, V, 369.

bringt. — I, 287, steht eine Notiz über ᶜAmr b. Ḥumama al-Dausî (= Abû Ḥâtim, n⁰. XVI); II, 87—89, ein besonderer Excurs unter dem Titel: أخبار المعمّرين. Neben den aus Abû Ḥâtim geschöpften *Muᶜammarûn*-Mittheilungen haben in der Liste des Balawî noch folgende Namen Aufnahme gefunden: Daġfal al-nassâba; Abu-l-Ṭufejl ᶜÂmir b. Wâṯila, هو اخر من مات من اصحاب النبي; Ḥassân b. Ṯâbit; Ḥakîm b. Ḥizâm (st. um 54—58 d. H.); Anas b. Mâlik.

6. Auch der Vielschreiber *Abu-l-faraǵ ibn al-Ǵauzî* (st. 597 d. H.) hat sich an dieser Literatur betheiligt. Er verfasste ein Werk über Biographien berühmter Männer aus dem Gesichtspunkte des Lebensalters, das sie erreichten: أعمار الأعيان (Ḥ. Ch., I, 365, n⁰. 971). Er gelangte dabei bis zu den Vertretern des Alters von 1000 Jahren, wobei er sehr wahrscheinlich auch die biblischen Legenden mit in Betracht gezogen hat. Das Buch scheint nicht erhalten zu sein; ohne Angabe des Titels wird es bei dem in der folgenden Nummer zu nennenden Schriftsteller citirt.

7. Unter den späteren *Adab*-Schriftstellern hat den *Muᶜammarûn* ein besonderes Capitel gewidmet der Aegypter *Šihâb al-dîn Aḥmed al-Abšîhî* (erste Hälfte des IX. Jahrhunderts d. H.)[1] in seiner Encyklopädie *al-Mustaṭraf fî kull fann mustaẓraf*. Ich habe hier nur die älteste Ausgabe des Buches (Lithogr., Kairo, 1275, in 2 Bden.) benutzen können; seitdem ist eine Anzahl neuerer Ausgaben in Typendruck erschienen (aufgezählt im Kairoer Katalog, IV, 323). Der 4. Abschnitt des XLVIII Capitels (II, 44) ist überschrieben: أخبار المعمّرين في الجاهليّة والاسلام und enthält nur ganz kurze

1) Ueber seine Lebenszeit vgl. ZDMG., XXXV, 528.

Notizen, die der Verfasser nicht aus den beiden in seiner Einleitung besonders hervorgehobenen Quellen schöpfte. Denn weder das *ʿIḳd al-farîd* des Ibn ʿAbd rabbihi, noch das *Rabîʿ al-abrâr* des Zamachśarî [1]) enthalten ein ähnliches Capitel. Wie aber Abśîhî auch sonst grosse Stücke aus den Büchern von *Adab*-Vorgängern ausgeschrieben hat, die er nicht nennt [2]), so hat er auch dieses Capitel entweder dem Murtaḍâ oder dessen Nachschreiber Ibn Ḥamdûn entlehnt. Dies Verhältniss verräth sich auch bei der Knappheit der Notizen dadurch, dass er über die Unterredung des Rubejʿ b. Ḍabuʿ al-Fazârî mit dem Umejjaden-Chalifen, von der Abù Ḥâtim Nichts mittheilt, in derselben Weise berichtet, in der sie bei jenen Schriftstellern erzählt ist (siehe Anm. 2 zu n⁰. VII).

8. Dafür haben nun die neuesten *Adab*-Schriftsteller in ihren Compilationen das *Muʿammarûn*-Capitel des Abśîhî ohne wesentliche Veränderung *wörtlich abgeschrieben* und ihren Encyklopädien recht bequem einverleibt. Dies konnte ich wenigstens an zwei Beispielen constatiren: dem in Ahlwardt's Berliner Katalog, n⁰. 8483, verzeichneten ganz modernen anonymen Sammelwerke (fol. 238^b) und der ebendas. n⁰. 8437, beschriebenen, i. J. 1203 d. H. abgefassten Encyklopädie des *Muḥammed Amîn al-Mauṣilî* (fol. 86^b). Die *Muʿammarûn*-Abschnitte in beiden Büchern sind völlig gleichlautend, weil aus ein und derselben Vorlage wörtlich ausgeschrieben. Muḥammed Amîn hat seinem Excerpte die Nachricht angefügt über einen von ihm i. J. 1170 selbst gesehenen *Muʿammar*, der nach seiner eigenen, vom Verfasser freilich skeptisch aufgenommenen, jedoch von

1) Ein specielles Inhaltsverzeichniss findet man jetzt am besten in Ahlwardt's Berliner Katalog, n⁰. 8351.

2) Ein Beispiel in diesen Abhandlungen, I, 91, Anm. 5.

den Stammesgenossen bestätigten Erzählung damals im Alter von über 200 Jahrhunderten stand und noch im Vollbesitz seiner körperlichen Kräfte war. Er war ein Kurde vom Hekkârijja-Gebirge [1]); seine Stammesgenossen zeichnen sich im Allgemeinen durch körperliche Gesundheit und verhältnissmässig lange Lebensdauer aus [2]). Muhammed Amîn theilt dabei den Bericht der Hekkârijja-Leute über ihre Lebensweise mit [3]).

VII.

Die *Muᶜammarûn*-Legenden besassen ausser ihrem Interesse innerhalb der *Adab*-Literatur noch einen ganz eigen-

1) M. Hartmann, Bohtân, 62; auch ein Berberstamm hat diesen Namen, Ibn Baṭûṭa, ed. Paris, IV, 440, 1.

2) Als die langlebigsten Menschen gelten übrigens die Bewohner des Kreises Marjûṭ in Unter-Aegypten, Ibn Dukmak, ed. Vollers, II, 136, penult.; Jâkût, IV, 517, 4. Auch von Nîsâbûr rühmt man die lange Lebensdauer der Bewohner, al-Makdisî, ed. de Goeje, 332, 15, während in Baġdâd die Menschen kurze Lebensdauer haben, ibid. 34, 5.

3) Kgl. Bibl. zu Berlin, Handschr. Peterm. 707, fol. 88*a*: فأنكرتُ عليه ذلك فاستشهد جمعا غفيرا من شيوخ عشيرته ورفقائه فشهدوا على صحّة قوله نقلا عن آبائهم وآبائهم عن أجدادهم وأجدادهم عن آبائهم وأغلب اعمار عشيرته ورفقائه تسعين (so) سنة ومائة سنة وأكثر وأقلّ فسألت عن مساكنهم وأماكنهم وعن علّة أسباب تعمّرهم دون غيرهم فقالوا إنّا فى كلّ علم من ابتداء فصل الربيع ننتقل فى الجبال ونطوف جبال الهكّاريّة وجبال جانب من اقليم اذربيجان ونربع ونقيّظ فيهم (so) وإذا اقبل الخريف ننتقل منهم (so) الى آخر الخريف ونعود فى الشتاء الى قُرانا فنشتّى فيها وأُكثر قوتنا من ثمرات ونباتات وبقول (Handschr.: ونقول doppelt) تلك الجبال فعلمتُ أن السبب فى ذلك اعتدال أمزجتهم وطول أعمارهم ودوام صحّتهم من اعتدال مزاج تلك الجبال والأقاليم،

thümlichen Werth aus dem Gesichtspunkt der *religiösen Dogmatik der Schî^citen*, und in diesem Kreise besonders jener der Imâmiten, oder, wie sie sich sonst noch nennen, der Iṯnâ-ᶜaśarijja.

Sowie die Kejsânijja den Muḥammed ibn al-Ḫanefijja im Berge Raḍwâ schlummern lassen, von wo er am Ende der Tage wieder an die Oeffentlichkeit treten soll, um das Reich der Gerechtigkeit aufzurichten, so fordert auch die officielle Richtung des schîᶜitischen Bekenntnisses von ihren Anhängern den Glauben daran, dass der zwölfte rechtmässige Imâm, Muḥammed Abu-l-Ḳâsim, Sohn des elften offenbaren Imâm, al-Ḥasan al-ᶜAskarî [1]), welcher in Baġdâd i. J. 258 d. H. geboren wurde, i. J. 266 verschwunden sei und seitdem, den Menschen unsichtbar, im Verborgenen fortlebe [2]) bis zur Stunde, da er am Ende der Zeiten als Imâm Mahdî und Welterlöser erscheinen werde, um die mit Ungerechtigkeit erfüllte Welt mit Recht zu erfüllen, zwischen Wahrheit und Lüge die Entscheidung zu fällen [3]).

Diese Erwartung der Schîᶜiten forderte recht bald den Spott der Gegner heraus [4]), der sich um so schärfer kund-

---

1) Nicht dieser ist der verschwundene *zwölfte* Imâm, wie dies bei Kremer, Gesch. der herrschenden Ideen des Islams, 378, angegeben ist.

2) Aber keinesfalls *mastûr*, wie Blochet (Revue de l'Histoire des Religions, XXXVIII, 33, Anm. 2, den Imâm *maktûm* nennt.

3) Vgl. die Gewohnheit der Bewohner von Ḥilla, die den Glauben hegen, den Aufenthaltsort des „verborgenen Imâm" in ihrer Nähe zu haben, Ibn Baṭûṭa, ed. Paris, II, 98, wo, Z. 8, فيفرق (für فيعرف der Ausg.) zu lesen ist. Zur Zeit der Ṣafawiden wurden im Palaste von Iṣfahân fortwährend zwei reich aufgezäumte Pferde bereitgehalten, das eine für den stündlich erwarteten zwölften Imâm, das andere für Jesus, der ihn als Oberfeldherr begleiten werde. Chardin, Voyages en Perse et autres lieux en Orient, éd. Langlès, V, 208, ff.; IX, 144.

4) Vgl. das Sprichwort: أبطأ من مهدى الشيعة ومن غراب نوح, Mejd., I, 104, 1.

gab, je mehr mit dem Fortschritt der Zeiten die vorausgesetzte Lebensdauer des erwarteten «Ḳâ'im» oder »Ṣâḥib al-zamân» und die Periode seiner latenten Existenz (غيبة) anwuchs, sein mit Sicherheit erwartetes Erscheinen sich hinausschob. Gegenüber den Zweifeln der Gegner an diesen Voraussetzungen der Imâmiten hatten nun diese den Beruf, die Möglichkeit der Existenz von *Mu^cammarûn* (in deren Reihe; ja auch der «verborgene Imâm» gehört) zu bekräftigen und den Inductionsbeweis für das historische Vorkommen der latenten Existenz von gotterwählten Leuten aus Geschichte und Legende zu erbringen. Nach Ibn Chaldûn ist es besonders die Legende vom Chaḍir, die von den Imâmiten als Beweis für die Existenz eines latenten Imâm benutzt wird [1]).

Es ist wohl nicht unwahrscheinlich, dass dem schî^citischen Gelehrten al-Murtaḍâ ^cAlam al-hudâ die *Mu^cammarûn*-Ueberlieferungen eben im Interesse seines speciellen dogmatischen Bekenntnisses wichtig erschienen und dass die Rücksicht auf seine confessionelle Stellung dabei mitwirkte, wenn er diesen Erzählungen ein besonderes Capitel in einem *theologischen* Werke widmete und denselben aus eigenen Betrachtungen einen Excurs über die physische Möglichkeit der unnatürlich scheinenden langen Lebensdauer anfügte (siehe oben, S. XXII).

In völlig systematischer Weise bedient sich dieses Argumentes der schî^citische Schriftsteller *Abû Ǧa^cfar Muḥammed ibn Bâbûjah al-Ḳummî* (st. 381 d. H.) in seinem Werke:

---

1) Muḳaddima, ed. Bûlâḳ, 165: فبعضهم يقول هو (الامام) حيّ لم يمت الّا انّه غائب عن أعين الناس ويستشهدون لذلك بقصّة الخضر; vgl. auch Šahrastânî, 131, 8.

Ikmâl al-dîn wa-itmâm al-niᶜma [1]), in welchem eine ganze Menge von *Muᶜammarûn*-Legenden weitläufig dargestellt ist [2]). Wenn der Verfasser die Legende des Idrîs (fol. 61*a*) oder die des Chaḍir vorführt, geht er dabei zunächst von dem Gesichtspunkt aus, in den auch von den Gegnern der Theorie vom latenten Imâm als glaubwürdig anerkannten Erzählungen Typen für die Thatsächlichkeit der «verborgenen Existenz» (الغيبة) der von Gott hierzu ausersehenen Männer [3]), sowie für die Möglichkeit der das gewöhnliche menschliche Maass überschreitenden Lebensdauer [4]) zu liefern. Der letzteren These dienen noch Geschichten wie

---

1) In Ahlwardt's Berliner Katalog, n°. 2721—2722, lautet der Titel: ...كمال وتمام; es ist aber sicher, dass إكمال ... وإتمام (wie in der Handschr. der Pariser Nationalbibliothek, Catal., n°. 1231) das Richtige ist; in diesem Titel des Buches ist nämlich der Koranvers Sûre V, 5 benutzt (danach ist auch Anm. Seite 2, 7 zu corrigiren).

2) Prof. Hommel, der meine Aufmerksamkeit auf diese Schrift gelenkt hat, war so freundlich, mir seine auf die Berliner Manuscripte derselben gegründete Abschrift zur Verfügung zu stellen, wofür ich ihm auch an diesem Orte Dank sage. Vgl. auch Hommel's Anhang zu Weisslovits, Prinz und Derwisch (München, 1890), 131.

3) Die عِلَل الغيبة behandelt derselbe Verfasser in seinem Kitâb ᶜilal al-śarâ'iᶜ (Kgl. Bibl. Berlin, Handschr. Pet., 613), fol. 106*b*; Ahlwardt, n°. 8326 Dies Werk wird in seinem Ikmâl al-dîn citirt.

4) Ikmâl al-dîn, fol. 174*a*: قال مصنّف هذا الكتاب ان اكثر المخالفين يسلّمون لنا طول حياته (i. e. الخضر) ولا يحملون حديثه على عقولهم ويدفعون كون القائم عم وطول حياته فى غيبته وعندهم ان قدرة الله عزّ وجلّ تتناول بقاءه الى النفخ فى الصور وإبقاء ابليس مع لعنه الى يوم الوقت المعلوم وانّها لا تتناول إبقاء حجّة الله على عباده عم مدّة طويلة فى غيبته مع ورود الأخبار الصحيحة بالنصّ عليه بعينه واسمه ونسبه عن الله تبارك وتعالى وعن الأئمّة عم،

die des Ḏu-l-ḳarnejn, der durch den Trunk aus der «Lebensquelle» befähigt ward, 500 Jahre auf der Wanderung durch geheimnissvolle Länder zuzubringen [1]), oder die Legende von dem «Genossen» Selmân al-Fârisî (77^{b}—80^{a}), dem ja auch nichtschîʿitische Theologen ein fabelhaftes Lebensalter zuschreiben. Man spricht von 553 Lebensjahren des Selmân [2]); Abû Nuʿaim überliefert Daten über persönliche Beziehungen dieses Zeitgenossen Muḥammed's zu Jesus, und auch bedächtigere Leute «zweifeln nicht daran, dass er mindestens 250 Jahre alt wurde» [3]).

Die Feststellung solcher Thatsachen hatte für die Vertreter des Glaubens an die latente Fortdauer des den Augen der Menschen entrückten zwölften Imâm die grösste Wichtigkeit. Wir verstehen daher, warum Ibn Bâbûjah seinem Buche noch einen besonderen *Muʿammarûn*-Anhang hinzugefügt hat, «um dasjenige, was seine Glaubensgenossen über die Verborgenheit und die lange Lebensdauer des *Ḳâʾim al-zamân* bekennen, aus dem Kreise der Absurdität (in den es die Gegner verweisen) in den der Zulässigkeit zu versetzen» [4]). In diesem Excurs führt der Verfasser

1) Fol. 179$_{a}$: وكان عدّة ما سار فى البلاد من يوم بعثه الله عزّ وجلّ الى يوم قُبِض خمسمائة عام. Ueber die lange Lebensdauer Alexander's in der muslimischen Legende siehe Nöldeke, Beiträge zur Gesch. des Alexanderromans (Wien, 1890), 8, Anm. 2. Auch in der Darstellung israelitischer Geschichten, z. B. der des Salomo, des Daniel, Buchtnaṣar u. A. herrschen solche Gesichtspunkte vor. Bei Salomo, seinem Vezir Âṣaf, bei Daniel und ʿUzejr wird besonderes Gewicht auf ihre lange *Ġaiba* gelegt; von Letzterem heisst es, fol. 76^{a}: فغيّب الله عنهم شخصه مائة عام ثمّ بعثه وغابت الحجج بعده واشتدّت البلوى

2) Ahlwardt, Berliner Katalog, n°. 9047.

3) Usd al-ġâba, II, 332: فأمّا مائتان وخمسون فلا يشكون فيه.

4) Ikmâl al-dîn, fol. 60$_{b}$: وذكرنا فى آخر الكتاب المعمّرين ليخرج

zunächst eine Reihe von *Muʿammarûn* aus den ältesten Perioden vor (al-Mustauġir [1]), Loḳmân, Maʿdîkarib, Lebîd, die bei Abû Ḥâtim nicht aufgeführten تَوبةُ بن عبد الله الجُعفىّ [2]) und ضِرْوة بن سعد بن سلم القرشىّ [3]). Aber das grösste Gewicht legt er auf einen *Muʿammar* der neueren Geschichte, den berüchtigten Abu-l-Ḥasan ʿAlî b. ʿOṯmân b. Chaṭṭâb, bekannt unter dem Namen *Abu-l-dunjâ* oder *al-Muʿammar al-Maġribî*, der zu Anfang des IV. Jahrhunderts d. H. in der muhammedanischen Welt viel von sich reden machte. Er gab vor, dem südarabischen Hamdân-Stamme anzugehören und in seiner Jugend in Gesellschaft seines Vaters die Reise durch das Reich der Finsterniss bis an die «Lebensquelle» gemacht zu haben. Ungefähr dreissig Jahre sei er alt gewesen, als der Prophet starb, den er persönlich gekannt habe. Zur Zeit des Aufstandes des Muʿâwija gegen ʿAlî schloss er sich dem Letzteren an und kämpfte an dessen Seite bei Ṣiffîn; eine Narbe oberhalb der rechtsseitigen Augenbraue (daher führt er auch den Namen *al-aśaǵǵ*) erhielt er von einem Stosse, den ihm das Reitthier des ʿAlî versetzte. Zur Zeit der Umejjaden sei er nach dem Maġrib in die Gegend von Tâhart ausgewandert; von dortber erschien er 309 [4]) in Mekka in Begleitung einer Menge von alten Leuten, die er als seine Enkel und Urenkel ausgab.

بذلك ما نقوله فى الغيبة وطول العمر من حدّ الإحالة الى حدّ الجواز

1) Fol. 214a wobei er die Flüchtigheit begeht, diesem *Muʿammar* das nach den genauesten Quellen dem Duwejd b. Nahd angehörende Altersgedicht, sowie dessen *Waṣijja* zuzuschreiben; vgl. die Anmerkungen 2—5 zu n°. XIII.

2) War zur Zeit des ʿOmar 300 Jahre alt.

3) Erlebte die Anfänge des Islâm mit 185 Jahren.

4) Nach Abû Bekr b. Chejr (Bibl. arab.-hisp., IX), 169, 12, tradirte er noch 311 in Ḳajrawân und stand zu jener Zeit im Alter von 365 Jahren.

Er recitirte eine Reihe von *Ḥadîṯ*-Aussprüchen, die er von ʿAlî persönlich übernommen zu haben vorgab. Aus der Darstellung des Ḳummî (fol. 232ᵇ—236ᵃ) erfahren wir manches Zeugniss von der Leichtgläubigkeit, mit der die in Mekka aus allen Landen versammelten Pilger den Schwindel dieses Mannes Jahre hindurch aufnahmen, und wie gierig man ihm die von ʿAlî übernommenen *Ḥadîṯ*-Aussprüche nachschrieb [1]). Er starb 327 [2]); doch zur Zeit des Ḳummî, die diesem Todesjahre noch sehr nahe lag, waren Viele davon überzeugt, dass er fortwährend noch am Leben sei. Für den Verfasser ist dieser Mann, den al-Ḏahabî in Verbindung mit anderen ähnlichen *Muʿammarûn* einen «verlogenen Landstreicher» nennt [3]), ein hauptsächlicher historischer Beweis für die Möglichkeit der langen Lebensdauer des *Ḳâʾim al-zamân* [4]), eine willkommene Widerlegung der gegen die

---

1) Sie bilden, ebenso wie die eines anderen *Muʿammar*, Ǵaʿfar b. Nestor, den Gegenstand ernster Ueberlieferung bei Abû Bekr b. Chejr, l. c., 169—172. Die *Ḥadîṯ*-Mittheilungen des Letzteren werden im VI. Jahrhundert d. H. in Mekka gelehrt und gelangen von dort durch einen andalusischen Gelehrten nach Spanien, Maḳḳ., I, 876, 13.

2) Ibn al-Aṯîr, ed. Bûlâḳ¹, VIII, 126.

3) Mîzân al-iʿtidâl, II, 647: ابو الدنيا الأُشجّ المغربىّ كذّاب طُرُقىّ كان بعد الثلثمائة ادّعى السماع عن علىّ بن ابى طالب قد مرّ واسمه عثمان بن خطّاب .... وأكثر الأحاديث متون معروفة ملصوقة بعلىّ بن ابى طالب وبعضهم سمّاه ابا الحسن علىّ بن عثمان البلوىّ وبكلّ حال فالأشجّ المعمّر كذّاب من مائة زيد الدجّال وجعفر بن نصدور والأفّاك وخراش وربيع بن محمود الماردينىّ وما يعنى برواية هذا الضرب ويفرح بعلوّها الّا الجَهَلة،

4) Ikmâl al-dîn, fol. 232ᵃ: ونخالفونا روَوْا أنّ ابا الدنيا المعروف بالمعمّر المغربىّ واسمه علىّ بن عثمان بن الخطّاب بن مرّة بن مويّد لمّا

Existenz des Mahdî vorgebrachten Zweifel der sunnitischen Gegner. Aus diesem Gesichtspunkte werden die auf ᶜAlî zurückgeführten *Ḥadîṯ*-Berichte des Abu-l-dunjâ mit prunkenden *Isnâd's* reproducirt.

Zu demselben Zwecke erzählt al-Ḳummî auch die Geschichte der von Chumârawejhi, dem Sohn des Aḥmed b. Ṭûlûn, beabsichtigten Zertrümmerung der Pyramiden. Bei der Pforte der grossen Pyramide finden die Arbeiter eine griechische Inschrift, an der die aegyptischen ᶜUlemâʾ ihren Scharfsinn vergeblich versuchen. Einer von ihnen, Abû ᶜAbdallâh al-Madâʾinî kennt einen 360-jährigen Mönch aus Abessynien, der ihn in früheren Zeiten in die Geheimnisse dieser Schriftgattung einweihen wollte; er habe aber dies Studium abgelehnt, da er sich von der arabischen Wissenschaft nicht ablenken lassen wollte. Dem alten Mönche wird nun die Inschrift überbracht; aus seiner aethiopischen Uebersetzung wird dann eine arabische angefertigt. Aus dem in derselben enthaltenen orakelhaften Gedicht schliesst der Fürst, dass es dem *Ḳâʾim* vorbehalten sei, die Pyramiden zu bewältigen (fol. 241ᵇ, f.).

Die 360 Lebensjahre des abessynischen Mönches dienen dem Ḳummî wieder als Beweis für die Existenz von *Muᶜammarûn.*

قُبِض النبيّ صلّعم كان قريبا من ثلثين سنة وأنّه خدم بعده امير المؤمنين علىّ بن ابى طالب عم وأنّ الملوك اشخصوه اليهم وسألوه عن علّة طول عمره واستخبروه بما شاهد فأخبر أنّه شرب من ماء الحَيوان فلذلك طال عمره وانّه بقى الى ايّام المقتدر وانّه لم يصحّ لهم موته الى وقتنا هذا ولا ينكرون امره وينكرون امر القائم عم لطول عمره،

VIII.

Besondere Bedeutung kommt den *Mu^cammarûn* in den *Ueberlieferungsbeurkundungen* (Sanad) *der Traditionswerke* zu. Ueberlieferer und Commentatoren solcher Werke pflegen im Eingang ihrer Arbeit die Kette der Autoritäten anzugeben, durch deren ununterbrochene Vermittelung das betreffende Werk, ausgehend vom Verfasser selbst, auf sie gekommen ist. Auch in *Iǵâza*-Formeln herrscht die Sitte vor, dass der, der Jemandem für die Weiterüberlieferung eines in seinen Händen befindlichen Werkes die *Iǵâza* ertheilt, dabei die ganze *Sanad*-Kette angiebt, die von ihm selbst bis zum Verfasser des Werkes zurückführt. Besondere Wichtigkeit wird solchen festgefügten Beglaubigungsformeln namentlich bei *Ḥadîṯ*-Werken beigemessen. Die muhammedanischen Gelehrten legen nun grossen Werth darauf, in solchen *Sanad*-Reihen, durch welche sie ihre Berechtigung zur correcten Weiterüberlieferung eines Werkes beurkunden, als Mittelglieder *Mu^cammarûn* anführen zu können.

Der Vortheil, der dem Traditionsgelehrten hieraus erwächst, besteht im Sinne der diesen Kreisen eigenthümlichen kritischen Anschauung darin, dass durch das Vorkommen von *Mu^cammarûn* in der *Isnâd*-Kette ein sogenanntes «hohes Isnâd» (إسناد عالٍ) erzielt wird [1]), d. h. eine

---

1) Wüstenfeld, Einleit. zu al-Azraḳî, Chron. Mekk., IX, 9; X, 4: ووقع لنا حديثه من طريقه عاليًا nicht richtig übersetzt: „von welchem uns durch mehrere Mittelspersonen, die aufwärts bis zu ihm reichen, seine Nachrichten zugekommen sind“; dieser Definition entspräche jedes correcte *ḥadîṯ muttaṣil*, gleichviel ob das *Isnâd* ein *'âlî* oder *nâzil* wäre. Vgl. al-Makkarî, I, 835, 1: من اعلام (اسنادًا) الشيخ المسند المعمّر الخ; die Nachrichten über die hohen *Isnâd*'s des Muḥammed al-Gajjânî (st. 568 d. H.) ibid., I, 524, 5 v. u.

Kette, in welcher die Mittelglieder zwischen dem Urheber und dem zeitlich jüngsten Ueberlieferer nicht so zahlreich sind, wie wenn im *Isnâd* kurzlebige Ueberlieferer vorherrschen, wodurch die Mittelglieder in grösserer Anzahl gehäuft werden (اسناد نازل) [1]. — عُمِّرَ وعلا اسنادُهُ ist eine häufige Formel in den biographischen Werken dieser Literatur [2].

«Hohe *Isnâd*'s» werden auf allen Gebieten des Schriftthums angestrebt. Es werden z. B. die Ueberlieferungsbeurkundungen von Ibn Ḳutejba's Adab al-kâtib von diesem Gesichtspunkte aus miteinander verglichen [3]. Durch ein *Isnâd ᶜâlî* glaubt man der ersten Quelle um so näher zu sein und fühlt sich sicherer vor der Gefahr der Verfälschung des überlieferten Stoffes. Handelt es sich zumal um ein *Ḥadîṯ* des Propheten, so hegt der Inhaber eines solchen *Isnâd* das Gefühl, dem Propheten um so viel näher zu sein, je weniger Zwischenglieder ihn von dem Ausgangspunkte eines traditionellen Ausspruches trennen. Der andalusische Gelehrte Aṯîr al-dîn Abû Ḥajjân (st. 745 d. H.) konnte drei *Ḥadîṯ*-Aussprüche mittheilen, deren Ueberlieferungskette zwischen dem Propheten und ihm selbst nur acht Zwischenglieder aufwies; solcher mit neun Zwischenpersonen (تُساعيّات) besass er eine grosse Menge [4]). Derartige Traditionsgelehrte wurden von den Lernbegierigen mit Vorliebe als Ziel von *Ṭalab*-Reisen aufgesucht [5]. Und wie sehr alle Welt sich drängte, zu Theilhabern von Traditions-Aussprüchen zu werden, die in

1) Risch, Kunstausdrücke der Traditionswissenschaft, 36, f.
2) Ṭab. Ḥuff., XIV, 31.
3) Ibn al-Abbâr, Takmila, ed. Codera, 30.
4) Al-Maḳḳarî, I, 844.
5) Siehe z. B. Ibn al-Abbâr, Takmila, 257, penult.: وكان الناس يرحلون اليه في الأخذ عنه لعلوّ روايته

solcher Form überliefert sind, veranschaulicht uns recht lebhaft eine Schilderung aus dem VI. Jahrhundert d. H., aus welcher wir erfahren, wie man schaarenweise zu einer bestimmten Zeit alljährlich nach dem Wohnort eines Inhabers von hohen *Isnâd*'s wallfahrtete, der von hohem Katheder herab seinen Erwerb an *Ḥadîṯ*-Aussprüchen vortrug [1]). In der muhammedanischen Literaturgeschichte wird auf die Vermerkung der auf diese Dinge bezüglichen Einzelheiten grosser Werth gelegt. Selbst ein geographischer Schriftsteller findet es der Mühe werth, von der Stadt Mosul zu berichten, dass in ihrer Mitte niemals Mangel an Leuten sei, die «hohe *Isnâd*'s» innehaben [2]). Wir können nun begreifen, was es bedeutet, wenn Verfasser von *Ḥadîṯ*-Werken sich rühmen, in der Reihe ihrer Gewährsmänner *Muʿammarûn* aufzählen zu können. Al-Nawawî empfiehlt den von ihm benutzten Text des Muslim, zu welchem er einen Commentar verfasste, damit, dass er sich seinen Text mittels eines *Sanad musalsal* [3]) angeeignet habe, dessen Gewährs-

1) Ibn al-Abbâr, l c., 495.

2) Al-Maḳdisî, ed. de Goeje, 138, 6.

3) Unter *Ḥadîṯ* (oder *Sanad*) *musalsal* versteht man eine Ueberlieferungskette, deren Gewährsmänner eine bestimmte Eigenschaft gemein haben, oder das in Rede stehende Ueberlieferungsobject von ihren Vorgängern in Begleitung desselben Umstandes empfingen. Man vergleiche z. B. die Einleitung zum Tâǵ al-ʿarûs², I, 15, 1, wo der Verfasser das *Sanad*, unter welchem er das Werk des Fîrûzâbâdî innehatte, mit der Bemerkung einführt: وهذا السّند مُسَلْسَل بالحنفيّة وبالزبيديّين, d. h sämmtliche Glieder des *Sanad* haben die gemeinsame Eigenschaft, dass sie Ḥanefiten und aus Zabîd stammende Leute sind. Berühmt ist das *Ḥadîṯ*: المسلسل فى الأخذ باليد, d. h. sämmtliche Glieder des *Isnâd* vom Propheten an bis zum jüngsten Ueberlieferer haben das *Ḥadîṯ* ihrem Nachfolger in Begleitung dieses Gestus übergeben; siehe z. B Maḳḳarî, I, 303, 18; Ibn al-Abbâr, Muʿǵam, ed. Codera, 211, u. a. m. Sehr bezeichnende Specimina von *Ḥadîṯ musalsal* sind bei al-Balawî, Alif Bâ, I, 196 (كلّ شيخ يقول عن شيخه ويده على كتفى); II, 55 (وكلّ شيخ فى السند يأخذ بلحيته), angeführt.

leute sämmtlich Männer aus Nîsâbûr und ausnahmslos *Mu*-*ᶜammarûn* seien [1]). Freilich handelt es sich dabei um Leute von 85—95 Jahren, die man in früherer Zeit nicht in die Classe der *Muᶜammarûn* eingereiht haben würde; aber auch schon dieses Alter der Ueberlieferer gab die Möglichkeit der Verringerung der Mittelglieder zwischen al-Nawawî und Muslim. — Ein zeitgenössischer muhammedanischer Gelehrter, ᶜAlî b. Sulejmân al-Dimnatî, der ein eigenes Buch [2]) über die *Iǵâza*-Diplome verfasst hat, die er sich für die Hauptwerke der muhammedanischen Literatur zu verschaffen wusste [3]) (man weiss, wie grosses Gewicht bis in die neueste Zeit auf die Conservirung dieser alten Form gelegt wird [4]), liefert uns für diese Erscheinung eine grosse Anzahl von Beispielen. Da wird in den *Iǵâza*'s, deren er sich rühmt, namentlich bei theologischen Werken, einzelnen Autoritäten überaus oft das Epitheton *Muᶜammar* hinzugefügt, um für die *Riwâjât* des Verfassers «hohe *Isnâd*'s» nachweisen zu können. In einer allgemeinen (d. h. nicht auf ein specielles Werk bezüglichen) *Iǵâza* begegnet uns ein Bâbâ Jûsuf al-Harawî mit der Bemerkung, dass derselbe *sîṣad sâl* [5]), d. h. 300-jährig, gewesen sei (S. 9); in

---

1) Al-Nawawî, zu Muslim, I, 5, 14: وحصل فى روايتنا لمسلم لطيفة وهو أنّه اسناد مسلسل بالنيسابوريّين وبالمعمّرين فانّ رُواته كلّهم معمّرون وكلّهم نيسابوريّون من شيخنا ابى اسحاق الى مسلم،

2) أجلى مسانيد علىّ الرحمن فى أعلى أسانيد علىّ بن سليمان, Kairo, 1298.

3) Er hat u. A. viele *Iǵâza*'s von dem bekannten Muftî von Mekka, Aḥmed b. Zênî Daḥlân, erhalten.

4) Muhamm. Stud., II, 192, f. Sulṭân ʿAbd al-Ḥamîd I., sowie sein Grossvezir Muḥammed Râǵib Pascha erbaten sich vom Verfasser des Tâǵ al-ʿarûs *Iǵâza*'s für *Ḥadîṯ*-Texte; siehe die Biographie, TA, X, 470.

5) Einen *Muʿammar* Aṭa Ewlijâ, mit dem Beinamen *Sîṣad sâleh* (man hielt ihn zu jener Zeit für 350-jährig), sah Ibn Baṭûṭa in Badachšân; der gelehrte

F

seinem *Sanad* für den Buchârî nennt er als eine der Ueberlieferungs-Autoritäten den ᶜAbd al-Raḥmân b. ᶜAbd al-Awwal al-Farġânî mit der Altersangabe von 140 Jahren; dieser selbst habe das Buch vom 143-jährigen Abû Loḳmân Jaḥjâ b. ᶜImrân übernommen (S. 18) u. a. m. Man kann sich vorstellen, wie man da durch Generationen gelogen hat, um nur des Ruhmes « hoher *Isnâd*'s » sicher zu sein. — Es darf allerdings hinzugefügt werden, dass der Zweifel der muhammedanischen Kritiker auch solche ehrwürdige Ueberlieferungsketten nicht immer verschont hat [1]).

Dieser Gesichtspunkt hat der *Muᶜammarûn*-Frage auf dem theologischen Gebiete des Islâm besonderes Interesse verliehen, und im Dienste desselben stehen die Untersuchungen über die in den *Ḥadîṯ-Isnâd*'s vorkommenden *Muᶜammarûn*. Zunächst musste es wegen der Feststellung des *Ittiṣâl* (ununterbrochenen Anschlusses) in den *Isnâd*'s von Bedeutung sein, jene « Genossen » zu constatiren, die in die *Muᶜammarûn*-Kategorie gehören, um z. B. die Möglichkeit der directen Ueberlieferung eines Tradenten aus dem II. Jahrhundert von einem solchen Zeitgenossen beurtheilen zu können. Solchem Zwecke dienend hat der Ḥâfiẓ *Abû Zakarijjâ Jaḥjâ ibn Manda* (st. um 512 d. H.), dessen Werk dem ᶜIzz al-dîn ibn al-Aṯîr in seinem Genossenwerke Usd al-ġâba als Quelle gedient hat, eine Arbeit über das Thema verfasst: مَن عاش من الصحابة مائة وعشرين (Ḥ. Ch., V, 160, nº. 10542). Und zu ähnlichem Zwecke

Reisende legte Werth darauf, von ihm *Hadît*-Berichte zu hören, erhielt aber nur Fabeln; Voyages, III, 86, f. Aṭa ist der gewöhnliche Titel, der solchen Greisen gegeben wird; ibid., III, 2, 1.

1) Ibn al-Abbâr, Takmila, 278, 10: فأنكروا علوّ روايته واستبعدوا قرب اسناده ،

wird auf diesen Umstand in *Ḥadîṯ*-Commentaren, welche auf die umständliche Analyse der *Isnâd*-Männer gehöriges Gewicht legen, z. B. im Muslim-Commentar des Nawawî [1]), grosse Sorgfalt verwandt. Es lässt sich leicht denken, wie viel fabelhafte Vorstellungen in den Kreis solcher Nachrichten eindrangen.

Die Ausmerzung falscher *Muᶜammarûn*, die mit dem Anspruch auftraten, Inhaber von überaus «hohen», durch wenig Mittelstufen durchgehenden *Isnâd's* zu sein, gehörte mit zu den Aufgaben der Traditionskritiker. Wir haben bereits in den Muhammed. Studien, II, 170, ff.. gezeigt, dass, durch das Beispiel des Abu-l-dunjâ [2]) ermuthigt, bis in die späteren Jahrhunderte hinein [3]) von Zeit zu Zeit Schwindler auftraten, welche, je später desto dreister, sich als Genossen des Propheten ausgaben, zuweilen selbst bei ernsten Männern Glauben fanden und, wie z. B. der Bâbâ Raṭan, in der muhammedanischen Welt das grösste Aufsehen erregten. Wie diese Gaukler zumeist Indien als ihr Vaterland angaben, so kann auch al-Sujûṭî in seinem Taʾrîch al-chulafâʾ (Kairo, 1305), 208, unter den Ereignissen des Jahres 886 von dem Auftauchen eines angeblichen Indiers Namens Châkî in Kairo berichten. Al-Sujûṭî, der ihn

---

1) Z. B. I, 159, gelegentlich des Zirr b. Ḥubeiś: وهو من المعمّرين ادرك الجاهليّة ومات سنة اثنتين وثمانين وهو ابن مائة وعشرين سنة وقيل ابن مائة واثنتين وعشرين سنة وقيل مائة وسبعة وعشرين وهو كوفيّ أسديّ،

2) Auch seine *Ḥadîṯ*-Mittheilungen von ʿAlî wurden ja zumeist aus dem Gesichtspunkte des علوّ des *Isnâd* willkommen geheissen; siehe oben, S. LXVIII, Anm. 3.

3) Der Vollständigkeit wegen kann aus dem V. Jahrhundert ergänzend genannt werden; معمّر الموصلي, der über seinen persönlichen Verkehr mit dem Propheten erzählte; Ṭirâz al-maǵâlis, 174. — Ueber Sirbâtak siehe noch De Jong, Einleitung zu Ibn al-Ḳaisarânî, p. XVII; Mîzân al-iʿtidâl, I, 81, s. v. Isḥâḳ b. Ibrâhîm al-Ṭûsî

selbst gesehen, schildert ihn als einen Mann von kräftigem Bau, dem Anscheine nach höchstens ein Siebziger. Nichtsdestoweniger gab er vor, 250 Jahre alt zu sein. Zu 18 Jahren sei er aus Indien als *Ḥâǵǵ* nach Mekka gekommen, auf die Nachricht, dass die Tataren Baġdâd erobert, nach seiner Heimath zurückgekehrt und während der Regierung des Sulṭân Ḥasan (ca. 750 d. H.) nach Aegypten übergesiedelt. Al-Sujûṭî hält ihn für einen abgefeimten Lügner.

IX.

In reichlichem Maasse findet man die Verwendung von *Muᶜammarûn* in den Legenden des *muhammedanischen Zunftwesens*. In dieser Institution wurden die Ideen und Formen des Derwischthums auf die Innungen übertragen, und durch die im Laufe der Entwickelung des Zunftwesens geschmiedeten Legenden wurden diese mit den ältesten Zeiten des Islam in Verbindung gebracht. An die Spitze der Geschichte der Zunftbrüderschaften ward der Prophet selbst gestellt, der das Schurzfell von dem Engel Gabriel während seiner nächtlichen Himmelfahrt erhalten haben soll[1]). Nächst dem Propheten steht in der Ueberlieferungskette der Zunftverbindungen der Chalife ᶜAlî (dem in diesen Legenden mit Vorliebe der Titel الكرّار gegeben wird); von ihm erhält die Initiation in die Zunft Selmân al-Fârisî, der oberste Patron der muhammedanischen Zünfte, auf den der ganze Einweihungs-*Isnâd* dieser Brüderschaften zurückgeht. Unter ihm stehen die ابيار, «Brunnen» (Sing.: بير)[2]), d. h. die äl-

1) Hammer, Gesch. des osmanischen Reiches (Pesth, 1834—1836), III, 143.

2) Herr Dr. Friedr. Kern theilt mir die Ansicht mit, dass dies *bîr* (in Anbetracht der Häufigkeit persischer Würdenbenennungen in diesem Kreise, z. B. بیشروش u. a.) ursprünglich pers. *pîr* sein könnte; der Plural ist volksetymologische Anpassung.

testen Patrone der einzelnen Gewerke und Beschäftigungsarten, an Zahl 17; von ihnen erhielten die Weihe die فروع, d. h. die secundären Patrone, von denen sich dann in ununterbrochener Kette die Uebernahme der Weihungssymbole von Geschlecht zu Geschlecht auf die späteren Meister vererbt. Wie man sieht, ist hier die Traditionskette der *Chirḳa* der Derwisch-Orden [1]) einfach nachgeahmt.

Ueber die *Formalitäten* der Zunft-Initiation hat uns vor einigen Jahren der Damascener *Elia Ḳudsî* in einer vom Grafen Landberg veröffentlichten Abhandlung [2]) belehrt; einen Vorgänger hatte der moderne syrische Gelehrte an dem Verfasser des in der arabischen Handschrift n°. 903 (Pertsch, II, 179) der Herzogl. Bibliothek in Gotha enthaltenen Buches: كتاب الذخائر والتحف في بير الصنائع والحرف. Dies Werk, dessen Verfasser aus der am Anfang [3]) beschädigten Handschrift nicht erschlossen werden kann [4]), ist als Erläuterung eines vom Zunftwesen handelnden Lehrgedichtes angelegt. Es stammt, wie wir aus mehreren Stellen

1) Unter den Vermittlern spielen die grossen Autoritäten des praktischen Ṣûfismus eine hervorragende Rolle; in der unten zu besprechenden Gothaer Handschrift wird häufig die رتبة ذنّونية erwähnt (z. B. fol. 99*a*); dieselbe ist auf den berühmten Mystiker ذو النّون المصرى (hier immer: ذنّون geschrieben) zurückgeführt. Häufig wird u. A. der Mystiker ʿAṭâ Allâh al-Iskenderî (st. 709 d. H.) citirt.

2) Notice sur les corporations de Damas par Elia Qoudsî. . . ., publiée avec une préface par C. Landberg (Actes du VIième Congrès des Orientalistes, Leide, 1885, II, I, 1—34).

3) Auch in der Mitte sind sehr beträchtliche Lücken, wie man aus den fortlaufenden Nummern der einzelnen Stücke des dem Werke zu Grunde liegenden Lehrgedichtes ersehen kann. Fol. 138*a* wird eine solche Lücke durch die Fälschung des ersten Wortes der Seite verdeckt. Die erschöpfende Untersuchung und Beschreibung der Handschrift würde uns hier von unserem Gegenstande zu weit abführen.

4) Eine Andeutung enthält, wie es scheint, fol. 24*b* in der Angabe: قال الراوى محمّد الرضى رضى الله عنه; fol. 61*b*: قال الرضى بن الحسين.

schliessen können, aus dem XI. Jahrhundert d. H. Der Verfasser citirt den bekannten Mystiker ᶜAbd al-Wahhâb al-Śaᶜrânî [1]), der im Jahre 976 d. H. starb, und spricht von dem zehnten (d. h. nach unserer Ausdrucksweise: elften) Jahrhundert als seiner eigenen Zeit; er beklagt den Verfall der Reinheit der Zunft-Ueberlieferungen in diesem Zeitalter [2]) und beruft sich auch auf eine Vorhersagung, die den Rückgang des Zunftwesens für dasselbe ankündigte [3]). Es ist kein Zweifel darüber, dass der Ver-

---

1) Fol. 91*a*: كما قال الامام فى جَفْره (vgl. ZDMG., XLI, 128, ff.) وكذلك العلّامة ابن العربىّ فى كتبه وشاجرته والشيخ عبد الوهّاب الشعرانىّ فى أدلّته وبيانه،

2) Fol. 88*a*: فمَن كره اهل اللّه من اين يدّعى حبّ اللّه مَن كره اهل اللّه من اين يحبّه الله هذا من المستحيل مَن كره اهلى فقد كرهنى ومَن عادَى أحبّائى (Cod.: كاد احبالى) فقد عادانى طردته عن بابى وأحْوَجْته الى سؤال خلقى اهل العلم مكرومين فى الدارين فاذا صمت الأذان عن المواعظ كذلك اهل القرن العاشر واللّه ما أخّروا إنسانًا قدّمه اللّه وكيف حالهم مع اللّه شخص قدّمه الله كيف يؤخّروه لأجل الأغراض ويقدّمون من اخّره اللّه لأجل الاغراض،

3) Fol. 91*a*: وكان ابن الواعظ يقول بعد العشرة ينتقض العلم وإذا كان هناك مَن يعرف يكون كالشاة الضعيفة إذا وافقه احد خالفه كثير وأهل العلم فى ذلك الزمان مستورين وإن كانوا مشهورين وأمّا المخالفين معذورين وفى العواقب مقهورين، فاعلم أيّها الطالب اذا بلغت ذلك الزمان فكن فى أمان وأظهر العلم

fasser in Aegypten lebte und die dortigen Zustände beschreibt; die Blüthe des Zunftwesens stellt in seinen Schilderungen die Zeit der tscherkessischen Mamlukensultane dar; durch die ʿotmânische Eroberung ist die legitime Zunfttradition in Verwirrung gerathen, und an Stelle der religiösen Weihe der Versammlungen sind Frivolität und spasshafte Schnurren getreten [1]). Aus einem zur Literatur des religiösen Zunftwesens gehörenden Buche, aus dem der Verfasser öfters schöpft [2]), nämlich aus dem كتاب الدستور وصحائح الأمور von einem gewissen *Ibn Ḥibbân* [3]), citirt er einmal folgenden versificirten Orakelspruch:

إِنْ تَدْخُلِ العَيْنُ تَبْقَ الطّآءُ كَامِنَةً
لا تَظْهَرُ الطّآءُ حَتّى تَخْرُجَ العَيْنُ

mit der Erklärung, dass mit dem Eintritt des *ʿAjn* (Anfangsbuchstabe des Namens der ʿOtmânen) das *Ṭâ* (طريق, die legale Ordnung der Zunft) in den Hintergrund tritt und nicht wieder offenbar wird, bis dass das *ʿAjn* wieder abzieht [4]). Im Allgemeinen wird er nicht müde, ʿOtmânen

---

فمَن كان له موافق كـن له موافق ومَن كان جاحيد كن عنه بعيد تعيش في عيش رغيد،

1) Fol. 75*b*, f. An dieser Stelle sind ohne Zweifel durch die Regierung eingerichtete oder gebilligte Versammlungen beschrieben, die er جمع الشيطان nennt: فانّ الجمع ليس هو له ولا لأحد بالخصوص هذا جمع السلطان وفيه الديوان ويقال له الميدان،

2) Fol. 35*a* als *Risâla*, häufiger als كتاب الدستور, 51*a*; 90*a*; 53*b*: كما قاله في كتاب ابن حبان المختور المعروف بالدستور; der volle Titel 59*a*.

3) Oder ابن حيّان?

4) Fol. 62*b*: حتّى انقلب الحال وظهر بالمحال وانقرضت دولة

und Türken alles Böse zuzuschreiben («sie seien Bestien ohne rechte Vernunft») und sie als Ursache des Verfalls der Zunftregeln zu brandmarken [1]). Eine darauf abzielende Sentenz wird selbst dem Imâm al-Śâfiʿî (!) in den Mund gelegt [2]). Nach dem Sturz der ʿoṯmânischen Dynastie wird der Imâm Mahdî erscheinen, um die Legitimität des Zunftwesens zu regeneriren, die ungesetzlichen drei Initiationsformen zu vernichten und die falschen Oberen wegzuschaffen [3]).

الجراكسة وكانوا من اهل الخيرات لا يحتجبون عن الرعايا ويخشون من البلايا،

1) Fol. 110*b*: اكثر مَن يفعل هذه البدعة السيّئة الأتراك لأنّهم حيوان من غير ادراك يعرفون علل بعضهم بعضا ويسكتون عليه وينظرون الى القبائح ويذهبون اليه ومَن كان فى خدمتهم كان على سنّتهم مثل الطبّاخين والفرّاسين وهذا من عدم المرشدين وقلّة الدين،

Fol. 115*b*: وشرع السلطان بين مصر وبولاق فى زاوية مقام وتكية وكان له رزق كثير ولا يزال هذا الأمر متّصل وزائد فى الأرزاق الى ان تولّت الدولة العثمانيّة وبعد ذلك عطّلوا الرزق والتكايا من اولاد العرب على الإطلاق وأبقوا تكايا الأروام الذين من أجناسهم وبعد ذلك عطّلوا المشيخة وعطّلوا امور اولاد العرب أجمعين من الأحياء والأموات،

2) Fol. 164*a*, besonders über Verkäuflichkeit der Zunftmeisterwürden durch die Regierung: ولمّا رغبوا فى الدنيا ومالوا الى الدراهم صار الإجازة من الحاكم الشرعى الخ

3) Fol. 61*b*: قال الرضىّ بن الحسين ان العلم يعطّلوه وبعد ان تذهب دولة العثمانىّ يطلبوه ويقوم سيّدى محمّد المهدى لكلّ

Ein Drittel des Buches beschäftigt sich damit, die heiligen Stammväter und Patrone der einzelnen Handwerke und Berufszweige aufzuzählen, erst die «Brunnen», dann die «Zweige» und noch spätere Zwischen-Autoritäten. Namentlich die beiden ersten Arten bestehen in ihrer überwiegenden Mehrzahl aus hochbetagten Leuten; Altersangaben von weniger als 90—100 Jahren gehören zu den Ausnahmen. Aber eine nicht geringe Zahl jener Leute besteht aus wirklichen *Muᶜammarûn*. Dass der erste Patriarch der Zünfte Selmân «der Bleibende» [1]) zu ihnen gehört, ist auch in anderen Kreisen allgemein angenommen (siehe oben, S. LXXVI). Dabei hat aber die Zunftlegende in ihren Traditionsketten ein neues Feld für *Muᶜammarûn* eröffnet und selbständig entwickelt.

Ungefähr ein Jahrhundert nach dem Verfasser von al-Ḏachâʾir wal-tuḥaf bot der türkische Reiseschriftsteller Aulijâ (Ewlia) Efendi (geb. 1020 d. H.), dessen Vater selbst Zunftmeister der Goldschmiede in Constantinopel war, in einem Abschnitte seines gegenwärtig unter der Presse befindlichen grossen Taʾrîch-i-sejjâḥ [2]) eine ausführliche Aufzählung der Zünfte und Gewerke in Constantinopel nebst Nennung der Patrone, auf welche die Legende der-

---

حرفة لها صدر فى الصحابة ويأمرهم باتباع الطريق فيدخلون السياج ويسألون عن كلّ نقيب عارف بصير الأمر له محتاج حتّى يقوم الدين ويصلح اليقين ويبطل العقد الثلاث ويضرب أعناق النقباء الجاهلين والمشايخ المتلبّسين،

1) Fol. 57b: لأنّه ما سمّى باق الّا أنّ أثره وعهده وسلسلته باقية الى أن يأتى سيّدنا عيسى عم،

2) Vgl. Flügel's Katalog der Wiener Handschriften, n°. 1281.

selben zurückgeht. Dieser Excurs ist von Hammer-Purgstall in seinem «Constantinopolis und der Bosporus örtlich und geschichtlich beschrieben» (Pesth, 1822, II, 395—521) reproducirt worden. Der legendarische Charakter der Patrone als *Mu^cammarûn* ist dort nicht ersichtlich; aber die Tendenz, den Zünften *Muᶜammarûn* als Patrone zu geben, bekundet sich in der Stelle, die der berüchtigte Bâbâ Raṭan [1]) in der Gärtnerei und dem Feldbau innehat [2]). Im Allgemeinen sind die persönlichen Angaben des Aulijâ Efendi von denen in den Ḍachâʾir zum grossen Theile verschieden.

Zur Veranschaulichung dieses Zweiges der *Muᶜammarûn*-Legenden mögen die hier folgenden, der Gothaer Handschrift entnommenen Proben dienen, deren Einfügung — sowie auch die der vorhergehenden Excerpte — aus dem Gesichtspunkte gerechtfertigt ist, dass von dieser Seite der Literatur- und Culturgeschichte des muhammedanischen Orients, trotz des weiten Geltungsgebietes solcher Legenden [3]) ausser der oben

1) Muh. Stud., II, 172.

2) Hammer, l. c., 413, n°. 70—72.

3) Wo Kremer vom Zunftwesen im Orient handelt (Culturgeschichte, II, 186), werden diese mit der Organisation desselben zusammenhangenden Legenden nicht erwähnt. — Ueber Zunftgebräuche in Mekka siehe Snouck Hurgronje, Mekka, I, 33—35. — In einem Capitel über Handel und Industrie in Taschkent berichtet Schuyler (Turkistan, Notes of Journey in Russian Turkistan, Khokand, Bukhara and Kuldja, 3. Aufl., New York, 1885, I, 191): „Every trade guild has a written tradition *resala* or message (richtiger: Tractat, Abhandlung) with mythical stories of its origin and directions as to the proper manner of work". Zugleich theilt er ausführlich die Legenden und Ceremonien der Seidenspinnerzunft mit, als deren Patron Hiob gilt (vgl. Hammer, Constantinopolis, 447, n°. 229). Die Würmer, die an dem Körper des biblischen Dulders genagt hatten, erhielten nach dessen Wiederherstellung den Beruf, als Seidenwürmer das kostbare Zeug zu spenden.

angeführten modernen Abhandlung des Elia Ḳudsî [1]) Nichts veröffentlicht ist [2]).

5a *باب فى ذكر أسماء الابيار اقول وبالله المستعان أوّل الأصول وهم الذين اخذوا عن سيّدنا علىّ الكرّار كرّم الله وجهه ورضى عنه امين،

5b *أوّلهم سلمان باقِ الفارسىّ رضى الله عنه ببير الحلّاقين وكلّ مَن يتعاطى صناعة المُوسا (*sic*) والمسَنّ يكون من التابعين له حتّى الحمّاميّة وقد عاش من العمر ثلثمائة وثلثون عامًا ومات ودفن بالمدينة المنوّرة على صاحبها افضل الصلاة والسلام، والثانى عمرو بن أُمَيّة الضَّمْرِىّ [3]) رضه ساعى النبىّ صلّعم وكلّ ساعٍ هو على قدمه وقد عاش اربعمائة وثلاث سنين ومات رحمه الله ودفن بحمص،

6a *والحادى عشر السيّد الزنجى رضوان وجميع الأمراء من أُرباب المراتب تابعين اليه من جنس الأتراك لا يُنْسَبوا لغيره ولو كانوا من صناعته لأنّ كلّ جنس أَولى بجنسه وعاش من العمر مائتين سنة ومات ودفن بالكوفة رحمة الله تعالى عليه،

---

1) Ein Seitenstück zu den dort veröffentlichten Zunftgedichten ist ein Einweihungsgedicht unter dem Titel: حمل زجل فى الشدّ للشيخ محمّد العنانى, welches in den von Bouriant in den Schriften der Mission archéologique française du Caire veröffentlichten Chansons populaires arabes en dialecte du Caire (Paris, 1893), 5—7, abgedruckt ist. In diesem Stücke sind viele Einzelheiten zur Terminologie, sowie zu den Legenden und Riten des Zunftwesens zu finden. Ich erwähne nur, dass auch hier, wie in den Dachâ'ir, das Wort بـيـر zur Bezeichnung der Patrone angewandt wird; Ḥasan Baṣrî wird بـيـر المشايخ genannt (6, 15).

2) In allen diesen Excerpten sind Vocal- und Lesezeichen von mir hinzugefügt; an dem stark vulgarisirenden sprachlichen Ausdruck der Vorlage ist sowohl in den folgenden, als auch den vorhergehenden Mittheilungen keine Aenderung vorgenommen worden, die nicht etwa in den Noten angegeben wäre.

3) Vgl. Hammer, l. c., 403, n°. 24.

* والثانى عشر جرمود[1]) القصّاب وجميع القصّابين وهم الجزّارين من 6b
الضان وغيره ينسبوا اليه دخل من باب واحد[2]) وكان يقدّم
أتباعه الى النقباء يأخذوا عليهم وعاش من العمر مائة وثلاثون [سنة]
ودفن ببغداد،

والثالث عشر ابا (sic) ذرّ الغفارى وكان يصنع البرانع وأرحال
الجمال وما يتعلّق بهم دخل من الأربعة أبواب وكلّ مَن صنع
هذين النوعَين وما يتعلّق بهم من الشَعَر والخَيْش والقلادات
والملوّنات يكون تابعا له ويعقد باسمه عاش من العمر مائة وسبعين
عامًا ودفن بحصن منصور رحمة الله عليه،

والرابع عشر ابو الدرداء العامرىّ وجميع الفقراء من الخوّاصين
والحبّالين والخيّاطين ينسبوا اليه دخل من الباب الكبير وجاوز
الأبواب وعاش من العمر مائتين وثلاثين سنة ومات ودفن بمسيخ
(sic)[3]) رحمة الله تعالى،

والخامس عشر ابو عبيدة الهرمزى الريّس[4]) وجميع الروسّاء[5])
[ينسبوا] اليه كان عالم بعلوم البحر والأهوية واستعمال السفن ودخل
من الأبواب الأربع وعاش من العمر مائة سنة وتسعين سنة ودفن
بهرمز،

والسادس عشر ابو النصر الحيّاك وجميع الحيّاكين ومَن استعمل
* المكوك من سائر أنواع الحياكة تابعين له الّا الدركشة[6]) دخل من 7a

---

1) Wohl Abplattung aus جُرْمُوز, Hammer, l.c., 427, n°. 136: „Dschomerdan".

2) In der Einleitung ist auseinandergesetzt, dass es vier Initiationsgrade giebt; diesen entspricht der Eintritt durch 1—4 Thore.

3) Vgl. Hammer, l. c., 405: n°. 34, Grabesort: Neǵef.

4) Teśdîd hinzugefügt.

5) Handschr.: الرئسا.

6) = الزركشة.

الباب الكبير وكانت أتباعه تاخذ على النقباء عاش من العمر مائة وسبعة وثمانين سنة ومات ودفن فى الرىّ رحمة الله تعالى عليه،

والسابع عشر المحجم القصّار وجميع القصّارين تابعين اليه آخذين عنه دخل من الباب الكبير وعاش من العمر مائة عام ودفن باليمن رحمة الله تعالى عليه، وهذا تمام الأصول السبعة عشر،

وأمّا الفروع الذين اخذ عليهم سلمان رضه أوّلهم سلمان الكوفىّ السقّائين وكلّ مَن حمل القربة ونقل الطاسة وغرف بالدلو يكونوا له من التابعين دخل من الأبواب الأربع وعاش من العمر مائة وستّين سنة ومات ودفن بالرىّ،

والثالث عبيد بن مسابين[1] للسمّانين والجبّانين ومَن فرّع الحليب كالقشطة وأنواع الأجبان والأسمان من سائر الحيوان الجائز استعماله دخل من الباب الكبير وكان يحزم أتباعه لغيره اذا أرادوا النقابة خوفًا أن يقع ويقطع السلسلة وعاش من العمر مائة وتسعون [سنة] ودفن بالقدس الشريف،

76 *والرابع عمر بن ابى عبيدة الواسطىّ وجميع مَن مسك المطْرَقة ينسبوا اليه ما كان من الحدّادين والصبّاغ والسَّمْكَريّة وغيرهم[2] ودخل من الأبواب الأربع وعاش من العمر مائة وأربعين عامًا ودفن بالرىّ رحمة الله عليه،

---

1) Handschr.: مسابين. Prof. Mart. Hartmann verweist mich für diesen Namen auf Mariti's Gesch. Fakkardins Gross-Emirs der Drusen (Gotha 1790), wo der Name *Musabin* (90.310) unter der Bevölkerung im Libanon vorkommt. — Bei Hammer, l. c., 430, n°. 149, ist der Patron dieser Zunft: Sejjid Kaisseri.

2) Es ist nicht zu übersehen, dass, wie das verachtete Weberhandwerk (oben LXXXIV), so auch das Gewerbe der Schmiede (Globus, LXVI, n°. 13) in der Hierarchie der Handwerke dennoch Berücksichtigung findet. Uebrigens hat der Prophet zur Milchmutter seines Sohnes Ibrâhîm die Frau des Schmiedes (*Ḳajn*) Abû Sejf erwählt (Usd al-ġâba, V, 224. 593) trotz der Verächtlichkeit des *Ibn al-Ḳujûn* (Ibn al-Sikkît, 101, 4).

والسادس مُحْسن بن عثمان [1]) للحمامية من المكبّسين والمكيّسين [2]) وصنّاع النواطير ويمنعوا من الحلاقة فى داخل حرارة الحمام لنهى الحكماء عن ذلك لأنّه يُصْدع الدماغ ويحبس الباصرة وإن كانوا يتعاطوا ذلك فلهم شدّان [3]) شدّ سلمانىّ وشدّ مُحْسنى ودخل من الباب الكبير وعاش من العمر مائة وسبعة عشر سنة ودفن ببغداد رحمة الله عليه،

8a *والسابع سلطان اخا بابا للدبّاغين وجميع مَن دبغ الجلد وطهّره يكون تابعًا له والبرغليّة [4]) وملوّنيه ودخل من الأبواب الأربع وعاش من العمر مائة وستّين عامًا ودفن بمدينة مروى (sic) رحمة الله تعالى عليه،

والثامن زاهد بن عون للقطّانين والمُضَرّبين [5]) والمُنَجّدين [6]) وكلّ من كان يصنع شيئًا من ذلك يكون تابعًا له ودخل من الأبواب الأربع وعاش من العمر ثلثمائة سنة ودفن بالكوفة رحمة الله تعالى عليه،

8b * والرابع عشر قاسم الكوفىّ وجميع الكتبة من النسّاخ والشهود والمباشرين تابعين له على قدمه لأنّه أُجيز فى ذلك ودخل من الأبواب الأربع وعاش من العمر أربعمائة سنة ومات ودفن بهرمز رحمة الله تعالى عليه امين،

والخامس عشر عبد الله التميمىّ [7]) للحبّاك وجميع الحبّاكين للكتب

---

1) Vgl. Hammer, l. c., 490, n°. 449.

2) Lane, Manners and Customs[5], II, 42, Anm.

3) Ueber شدّ siehe Ḳudsî, l. c., 18, unten.

4) Handschr.: والبر علميه. Prof. Vollers setzt dies = والبرغاليّة, so viel wie Juchtenarbeiter; Dozy, s. v., und Ibn Ijâs, Ta'rîch Miṣr, I, 120, 13. 14.

5) Die Verfertiger der مُضَرَّبة.

6) Wollreiniger; siehe Kremer, Culturgeschichte, II, 186, 16.

7) Hammer, l. c, 407, n°. 42: Jetîmî.

المصاحف والدفاتر تابعين عليه على قدمه دخل من الباب الكبير
وعاش من العمر ثلثمائة سنة ومات ودفن بالكوفة، وبعده حسّان
الكريدى (*sic*) شاعر النبىّ صلّعم وكان ينظم بحور * الشعر 9a
ويسْمعُها[1]) فى مديح النبىّ صلّعم ولا ينسب الى شعر الرّباب
ولا لشعر العرب[2]) ليس كذلك وانّما كان من الفصحاء الذين
ينظمون الشعر ويتكلّمون بالعَروض وكان يمدح النبىّ صلّعم فى حضرته
ودعا له صلّعم وضمن له ولمَن كان معه على قدمه الجنّة، وقال
النبىّ صلّعم مَن مدحنى بنصف بيت ضمنتُ له على الله الجنّةَ
ودخل من الباب الأوّل لعمر بن زهير من الباب الثانى لسهل بن
عقبة من الباب الثالث الى أمير المؤمنين خالد بن الوليد رضّه
ورجع الى سيّدنا سلمان عليه المرتبة وأجازه وتصرّف فيها وأوْلى
مَن شاء وأخذوا عنه ناس كثير وعاش من العمر مائتى عام ودفن
بالمدينة .....[3]) حسّان بن ثابت رضّه،

والسابع عشر حمزة اليمانىّ للمعوّجيّة[4]) والمهندسين وكلّ مَن كان
بعده هو تابعا (*sic*) له داخل سياجه وقيل ان الهندسة الى عبد
الله القرقوبىّ هذا فيه اختلاف بين علماء الطريق لأنّ العقد
والخيطان من الزركشة للقرقوبىّ وأكثر[5]) الغُواة تابعين له والشدّ
تابعا (*sic*) للغيّة فى هذا الزمان والأصحّ القول الأوّل والقولان صحيحان
لأنّ القرقوبىّ اخذ عن حمزة والبيبر هو حمزة ودخل من باب
واحد ليس له التصرّف فى غيره وعاش أربعمائة سنة ودفن بالمدينة،

---

1) Handschr.: وسمعنا.

2) Zu beachten diese Unterscheidung der vulgären Poesie von der Kunstdichtung (Ḳaṣîda).

3) Hier ist Etwas ausgefallen, vielleicht: وهو.

4) Vollers vermuthet: Elfenbeinarbeiter (von عاج).

5) Handschr.: واكثره.

11a *الشاذلّى بن عمر القهوجى وجميع مَن صنع القهوة يكون على
قدمه تابعًا له[1]) وكان فى ذلك يصنع القهوة لاخوانه[2]) ومن
كرامته أنّه علّم انشاءها بعده فتصدّر رضّه وكبرٍ[3]) ودخل من
باب الرتبة الكبيرة[4]) وعاش من العمر مائتين [عاما] وثمانية أشهر
ومات ودفن بالجار رحمة الله عليه امين،   وبعده العيدروس
وكان له خادمًا وهو لصناعة[5]) القهوة وجميع مَن شال الفنجان
وسقى فى القهوة كان تابعًا له دخل من باب واحد وعاش من
العمر مائتين وثلاث سنين وثلاثة أشهر ومات ودفن باليمن رحّه،
12b *قيطور المكّى للحبّال وكلّ من صنع الحِبال والقُنْب وآلات المراكب
من الحِبال ومن اللبان[6]) وغير ذلك صناعتُهُ نَفْعُها عظيم وكلّ صنّاعها
تابعين له ودخل من الباب الكبير وعاش من العمر مائتى سنة ثم
مات رحّه ودفن بالمدينة المنوّرة،   وبعده عبد الله بن الجبران[7])
13a القاوقجى وكلّ مَن صنع القاووق والمُجوّزة[8]) *والبنبة[9]) وغير
ذلك من أنواعه يكونوا تابعين له دخل من الأبواب الأربعة وعاش
من العمر مائتى سنة ومات ودفن بالكوفة رحمة الله تعالى عليه،

---

1) Vgl. Landberg, Arabica, V, 160, wo das Wort بيبر wohl im Sinne dieser Zunftterminologie zu erklären ist.

2) Handschr.: ولاخوانه.

3) Handschr.: وتبر (٢).

4) Handschr.: الكبير.

5) Handschr.: لصناعته.

6) Schiffstaue; Dozy, II, 515*a*, 7, ff.

7) Bei Hammer, l. c., 474, n°. 372: ʿAbdallâh b. Suʿâd.

8) Cylinderförmiger hoher Staats-Turban, den die höchsten Beamten bei feierlichen Gelegenheiten aufzusetzen pflegten; vgl. Journ asiat. 1892, I, 188.

9) Scheint eine Art Kopfbedeckung zu sein; fehlt in dieser Bedeutung in den Lexicis. Dem Zusammenhange nach bedeutet das Wort wohl den Turbanbund (türk.: *dülbend*).

26a * ومنهم زهير بن نوفل وكان من أكابر العلماء من اهل الطريق والفضلاء وكان من المشهورين بالفضيلة وكان له كرامات رضه انه كان بلغ من العمر ثلاثمائة وستة وعشرون سنة ما ذهل له عقل ولا خسّت له فكرة ولم يعتزل النساء ومات وترك له اولاد أطفالا وسئل عن ذلك فقال هذا أعضاء حفظها الله تعالى من المعصية فحُفظت من الآفات والامر امر،

28a * ومنهم عثمان بن الفارضّي وكان رجل عظيم عاش مائتين وخمسة وسبعون عامًا وكان له مشاهد كثيرة وكان من أكابر علماء الطريق وكان له كرامات كثيرة،

Wir ersehen aus diesen Beispielen, wie die Legenden des Zunftwesens ihre eigenen *Muʿammarûn* gebildet haben.

X.

Zum Schlusse werden wir nur noch einen Spross der *Muʿammarûn*-Legenden in Betracht ziehen: die nicht auf arabischem Boden entstandenen, sondern durch äussere Einflüsse in die muhammedanische Ueberlieferung verpflanzten Sagen.

1. Dahin gehören nun in erster Linie die aus biblischen Berichten hervorgegangenen, in agadischer Weise ausgeschmückten Angaben über das Lebensalter von Patriarchen und sonstigen biblischen Personen. Die Geschichtswerke der Araber (besonders al-Jaʿḳûbî und al-Ṭabarî) enthalten darüber jene Angaben, die in den wissenschaftlichen und populären Kreisen der muhammedanischen Welt gangbar waren. Der langlebigste unter den Patriarchen ist für die arabische Legende nicht Methusalem, sondern Noah (n⁰. II, Anm. 1).

2. Dass auch die rabbinische Agada auf die *Mu^cammarûn*-Legende einwirkte und sich selbst in einem arabischen Sprichwort ausprägte, haben wir oben, S. XLI, f., gesehen. Aber auch ohne Anknüpfung an jüdische Traditionen hat man die Reihe von langlebigen Männern der Vorzeit selbständig bereichert.

Dieses Bestreben hat man in der gewöhnlich auf Lejt̲ b. Sa^cd zurückgeführten Legende von *Ḥâjid̲ b. Šâlûm* [1]), einem Abkömmling des Abraham durch Esau, zum Ausdruck gebracht. In dieser, bei Jâḳût, IV, 868, ff., mitgetheilten Volks-Erzählung fällt dem Ḥâjid̲ die Aufgabe zu, viele Jahre hindurch weite Wanderungen zu unternehmen, mit dem Ziele, die Quellen des Nil zu erreichen. Jâḳût bezeichnet die von ihm mitgetheilte «alberne Erzählung» (خبر شبيه بالخرافة) [2]) als weitverbreitete, auch vielfach schriftlich abgefasste Legende (870, 11). Sie ist identisch mit der in der Handschr. der Kgl. Bibliothek zu Berlin, We. 743, fol. 104^b, ff., enthaltenen Erzählung [3]); der Held derselben heisst hier: خايد من ولد يعقوب بن اسحاق بن ابراهيم und wird nicht als Enkel des Esau bezeichnet. — Eine andere Version der Legende, die aber vom Zusammentreffen des Helden mit seinem, das gleiche Ziel verfolgenden Vetter ^cImrân [4]) (dessen Name wird in der Berliner Handschr. nicht ausdrücklich genannt) Nichts weiss, enthält das Heft: عجائب البلاد والأقطار والنيل والأنهار والبراري والبحار, in einer Handschr. der Vicekönigl. Bibliothek zu Kairo (Ta'rîch ,

1) Die Legende wird sehr weitläufig erzählt in dem von Carra de Vaux übersetzten Werke: L'Abrégé des Merveilles (Paris, 1898), 346—351. In dieser Version heisst der Vater: *Abû Šâlûm.*

2) Von ähnlichen Erzählungen über den Ursprung der grossen Flüsse sagt al-Mas'ûdî (Murûǵ, I, 269, 17) und nach ihm al-Bekrî (ed. Kunik-Rosen, 24, 8, ff.), sie seien von den حشوية اهل الحديث erfundene Albernheiten.

3) Ahlwardt, Berliner Katalog, n°. 9061.

4) 'Imrân b. Ǵâbir, Mas'ûdî, l. c, 268, 8.

n°. 68; Katalog, V, 84, unten). Auch hier geht die Genealogie nicht durch die Linie des Esau; vielmehr ist حايد بن سالوم (so geschrieben) ein Enkel des biblischen Joseph. Diese Abstammung giebt dem Erzähler die Möglichkeit, ihn als Propheten einzuführen. Er erscheint hier auch, zum Unterschiede von den anderen Versionen der Legende, als *Mu*ᶜ*ammar*; er erreicht ein Alter von tausend Jahren. قال حدّثنا بعض أشياخنا بنقله عن كعب الأحبار رضه أنّه قال كان فيمن قبلكم رجل من القرون الأوّل يقال له حايد بن سالوم ابن تميم بن يوسف بن يعقوب بن اسحاق بن ابراهيم الخليل عم وكان نبيًّا غير مرسل وكان قد وهبه الله عمر ألف سنة وكان صدّيقًا سائحًا وأقام في بلاد الروم مائة سنة. فهرب الى ديار مصر فنظر الى نيلها فتجّب منه وممّا يأتي فيه من العجائب فقال انّي أعطي الله عهدًا وميثاقًا أنّي لا أزال سائرًا به حتّى أقطع مجارى هذا النيل ومخرج مائه،

Am Schlusse seiner Wanderungen gelangt er an eine *Ḳubba*, unter welcher er vier Quellen sprudeln sieht, die ihm der Engel Gabriel als vier Quellen vorstellt, die aus dem Paradiese strömen. Dieselben sind, im Gegensatze zu den sonstigen muhammedanischen Berichten [1]), die folgenden: der Zemzem, der Sulwân (Siloam), der ᶜAjn al-baḳar bei ᶜAkkâ und eine vierte Quelle, die in folgender Weise bestimmt wird: (²وأمّا النهر الجارى غرب القبّة فانّه عين الفلوس بأرض بيسان²). Vom Nil ist dabei nicht die Rede.

1) Ueber die vier Paradiesesflüsse (in der Regel: Sejḥûn, Ǵejḥûn, Nîl, Furât) siehe die Traditionen im Musnad Aḥmed, II, 161; Maḳrîzî, Chiṭaṭ, I, 50, f.; volksthümlich Tausend und eine Nacht, ed. Bûl., 1279, I, 194. Aus anderem Gesichtspunkte: Selsebîl, Kauṯar, Nîl, Furât, bei Muslim, I, 241. Daneben ist auch von fünf Flüssen die Rede, indem zu ersteren vier der Diǵla hinzukommt, Ibn Baṭûṭa, I, 78, f.; Maḳrîzî, l. c., 334.

2) Ms. s. p.; vgl. Jâḳût, I, 788, 5.

3. Aus alten christlichen Legenden, die, an Matth., 16, 28, Luc., 9, 27, besonders aber an Johann., 21, 20—23, anknüpfend, dem «Jünger, den Jesus lieb hatte», ein bis zur Wiederkunft Jesus' fortdauerndes Leben zueignen [1]), ist die muhammedanische Legende von *Zerîb* [2]) *b. Bartamlâ* (Bartholomaeus?) [3]) hervorgegangen. In verschiedenen apokryphen Berichten finden wir folgende Erzählung: Nach der Schlacht bei Kadesia giebt ʿOmar seinem Heerführer Saʿd den Auftrag, den Naḍla b. Muʿâwija mit einer Abtheilung Soldaten zur Belagerung der Stadt Ḥolwân, wohin sich der persische Hof geflüchtet hatte, abzusenden. Nach einem glücklichen Treffen schickt sich Naḍla mit seinen Soldaten an, das eben fällige *Ṣalât al-ʿaṣr* zu verrichten. Dem geht das *Aḏân* voraus. Bald hört er, dass auf die *Aḏân*-Worte: «Allâhu akbar» die Stimme eines Unsichtbaren antwortet. Derselbe giebt sich als Zerîb b. Bartamlâ zu erkennen, als «Beauftragten von Jesus», dem dieser den Segen ertheilte, dass er so lange unter den Lebenden weilen solle, bis Jesus vom Himmel herabkommen werde». فقلنا مَن أنت يرحمك الله قال أنا زريب بن برثملا وصىّ عيسى بن مريم دعا لى بطول البقاء الى نزوله من السماء [4])

Es wäre noch zu untersuchen, woher die muhammedanischen Ueberlieferer diesen Namen genommen haben.

---

1) Vgl. die ersten Seiten von L. Neubaur, Die Sage vom ewigen Juden (Leipzig, 1884).

2) An den verschiedenen Stellen: زريت, زرين, زريب.

3) Bald ابن برتملا (resp. برثملا), bald ohne ابن. — ابن ثلماء = Bartholomaeus, Name des Apostels an die Araber im Ḥiǵâz; Ibn Hiśâm, 972, 14. — Im babyl. Talmud, Meʿîlâ, 17*b*, ist בן תלמיון (Var.: ב' תמליון) Name eines Dämons. — Bei D'Herbelot, s. v. Zerîb (wo die Legende nach Nîgâristân gegeben wird), heisst der Vater: Elia oder Bar Elia.

4) Mîzân al-iʿtidâl, II, 88. 292. 307. An letzter Stelle fügt al-Ḏahabî hinzu: ولم يُروَ هذا الحديث إلّا من وجه مجهول.

INDEX.

غ

ف

ق

NACHTRÆGE UND BERICHTIGUNGEN.

ZUM ERSTEN THEILE.

Seite 27, 12. *Herbeiholung fremder Dichter zum Hiǵâ'.* Ausser den in der Einleitung zu Ḥuṭej'a, 26, Anm. 4, angeführten Stellen ist für solche Verhältnisse noch besonders auf Tebr., Ḥam., 192, 8, ff., zu verweisen: eine Frau, die im Reǵez sprechen konnte, wurde aus einem fremden Stamm herbeigeholt.

Seite 29, Anm. 3. Jetzt kann hierfür auch auf den Spruch in ZDPV., XIX, 94, hingewiesen werden. — Zur Illustrirung der Vorstellung von dem immanenten Charakter des Fluches kann eine Mittheilung aus den Śuʿab al-îmân des Bejhaḳî (bei Dam., s. v. ناقة, II, 393) dienen: ان عبد الله بن ابى الهذيل كان اذا لعن شاة لم يشرب من لبنها وإذا لعن دجاجة لم يأكل من بيضها

Seite 30, Anm. 2. Die Quelle des *Ḥadiṯ* ist B. Maẓâlim, n°. 10; vgl. al-Masʿûdî, Murûǵ, VIII, 21. — Ibid., Anm. 3. Vgl. Śawâʿir, ed. Bejrût, I, 91, ult. — Ibid., Anm. 4. Vgl. al-Maḥâsin wal-aḍdâd, ed. Van Vloten, 51, 3.

Seite 34, Anm. 3. Zu vergleichen ist die bei Leop. Löw, Gesammelte Schriften, IV, 254, erwähnte jüdische Sitte (קבל).

Seite 39 (und S. 118). Auch den *Gruss* stellte man sich in ganz *materieller* Weise vor. Der *Śâlôm*-Gruss (εἰρήνη) *kehrt zu dem, der ihn ausgesprochen, zurück* (ἐπιστραφήτω), wenn dieser ihn einem dessen Unwürdigen zugerufen hat (Matth., 10, 13). Mit dieser materiellen Vorstellung hängt es auch zusammen, dass im Talmud (bab. Berâkh., 6*b*, ganz unten) derjenige ein Räuber genannt wird, der den ihm zugerufenen Gruss nicht erwidert (החזיר); vgl. Revue des Études juives, XXXVII, 313. — Im Arabischen sagt man:

أُلقى سلامًا على فلان (anders Sûre 4, 92. 93), oder in noch anschaulicherer Weise: «den Pfeil des *Salâm* auf Jemanden werfen», z. B. in einem dem Lokmân zugeschriebenen Spruch: اذا اتيت مجلس قوم فارمهم بسهم الاسلام (يعنى السلام) (Kâmil, 100, 15). Nach einer alten Anschauung der Muhammedaner soll der nur Rechtgläubigen gebührende *Salâm*-Gruss förmlich *zurückgefordert* werden, wenn man ihn irrthümlicher Weise einem Ungläubigen zugewandt hat. ونقل ابن العربى عن مالك اذا ابتدأ شخصا بالسلام وهو يظنّه مسلمًا فبان كافرًا قال ابن عمر يستردّ منه سلامه, bei Kast. zu B. Isti'dân, n°. 20; weitläufiger bei al-Nawawî, Adkâr (Kairo, 1312), 113. Alles dies geht auf die materielle Vorstellung von Segen, Fluch etc. zurück.

Seite 39, Anm. 2. Zu demselben Zwecke wird der Lautbestand des Fluchwortes ins Sinnlose verändert; statt: قاتله الله sagt man: قاتعه oder كاتعه (LA., s. v. قتع, X, 131), — ليزول المكروه من اللفظ, Chiz. ad., III, 93. Vgl. ähnliche Erscheinungen in Miśnâ Nedârîm, I, 3. — Nöldeke, WZKM., 1896, 346, 17, hat Beispiele für die Abwendung ominöser Redensarten angeführt; ähnlich ist auch يا ويله für يا ويلى (Muslim, I, 161, oben), sowie die häufige Redensart: لا ابا لغيركم u. A.

Seite 46, Anm. 3. Dass جثا und nicht حثا (Wellhausen, Gött. gel. Anz., 1897, 252) die richtige Lesart ist, folgt auch aus LA., s. v. الى, XVIII, 11,4: لأنّهم كانوا اذا تخاصموا جثوا على الركب.

Seite 49, unten. «*Marcher avec une seule chaussure*», bei den Parsis als Sünde betrachtet,, Darmesteter, Le Zend-Avesta, III, 174,13.

Seite 55, 11. Der Prophet beschädigt seine Feinde dadurch, dass er auf einzelne ihrer Körpertheile *hindeutet*, Ibn Hiśâm, 272; vgl. Kazwînî, II, 254, 6: اشار الى عينىّ فعميتا. — Nach einem *Hadît* hat der Prophet verboten: أن يُشار الى البرق باليد, Usd al-gâba, V, 266.

Seite 56. Vgl. ZDMG., L., 495—497. — Für die *Bedeutung des Ausstreckens des Zeigefingers als Zeichen des Glaubensbekenntnisses* ist folgende Stelle aus dem Reisebericht des Meschullam aus

Volterra (über Verhältnisse in Aegypten) vom Jahre 1480/81 bemerkenswerth: «Es ist für jeden Nichtmuhammedaner gefährlich, seinen Zeigefinger zu erheben, denn wenn Jemand dies unversehens thäte, so könnte er gezwungen werden, den Islâm anzunehmen; im Weigerungsfalle würde man ihn tödten» (ואסור ליהודי או לגוים לישא האצבע השני שלו כי יוכל להכריחו ב"מ ח"ו להיות ישמעאלי או יהרגו אותו, (Jerusalem, Jahrbuch von A. M. Luncz, I — Wien, 1882, — 187). — Ueber das Ausstrecken des Zeigefingers bei der *Taśahhud*-Formel hat ᶜAlî b. Muḥammad al-Ḳârî eine eigene Abhandlung geschrieben (Handschr. der Kairoer Bibliothek, Maǵmûᶜa, 91, n°. 5; 360, n°. 14 — VII, 130. 401 —).

Seite 60. Die Skepsis gegen die *Authenticität von Saǵᶜ-Chuṭba's* aus der frühen Zeit des Islâm ist von mancher Seite als zu weitgehend betrachtet worden (vgl. Margoliouth, Einleitung zu «The Letters of Abu'l-ᶜAlâ», XLIII, oben). Bei dieser Frage möchten wir nochmals Gewicht darauf legen, wie allgemein die Uebung der *Chuṭba*-Fabrication verbreitet war; so sagt z. B. al-Ǵâḥiẓ, Bajân, I, 137, nach Anführung einer *Chuṭba* von Ṯâbit b. Ḳejs b. Śammâs: وأخذتُ هذا الحديث من رجل يصنع الكلام فأنا أتّهمه. Zumal die dem Zeitgenossen des Ḥaǵǵâǵ, Ibn al-Ḳirrijja, zugeschriebenen *Saǵᶜ*-Reden (vgl. de Goeje, Journal asiat., 1896, I, 552, 20) berechtigen zu ernster Skepsis. Selbst arabische Kritiker betrachten den berühmten Redekünstler, dessen Ruhm sogar den eines Saḥbân verdunkelte (al-Ǵâḥiẓ, Kitâb al-ḥejwân, Wiener Handschr., fol. 82ª: ويذكرون عند اللَّسن والبيان والخطب ابن القريّة ولا يعرفون سحبان وائل), als eine von den Ueberlieferern erdichtete mythische Person, al-Aṣmaᶜî (Chiz. ad., II, 170): رجلان ما عُرفا في الدنيا إلّا باسم مجنون بني عامر وابن القريّة وانّما وضعهما الرُّواة; dieselbe Ansicht wird in Aǵ., I, 169, 3 v. u., aus anderer Quelle angeführt, wo neben Ibn al-Ḳirrijja noch ابن ابي العقب صاحب قصيدة الملاحم als ein in der Literaturgeschichte gangbarer mythischer Autorname genannt wird.

Seite 67, 13. Leute von Geschmack verwerfen die Anwendung des *Saǵᶜ*; das gewöhnliche Volk giebt ihm den Vorzug; al-Maḳdisî, ed. de Goeje, 5, Anm., Zeile 15 (nur in *einer* Handschr.).

Seite 68, 1. Eine schwangere Frau schenkt einem Araber ein Schaf; dafür spricht er *Saǵ*ᶜ-Zaubersprüche, welche bewirken sollen, dass die Frau einen Knaben gebäre (فأعطته شاة فسجع لها أساجيع), Musnad Aḥmed, III, 51.

Seite 77, 1. 5. Richtig: تِرْعِيًّا = Jemand, der nur zum Hüten der Heerde taugt: الذى يلازم الرعى وله يصلح, Tebr., Ibn al-Sikkît, 180, 3; ibid., 192, 8, werden noch die Formen تُرْعِيَّة und تِرْعاية überliefert;... تِرْ Chansâ[1], 91,5. Zur Anschauung vgl. Ṭab., I, 3209, 1.

Seite 80, Anm. 4. Nâbiga Ǵaᶜdî würde seinen Gegner mit *Hiǵâ*ᵓ angreifen: لولا الإله وما قال الرسول, Ibn al-Sikkît, 155, 4.

Seite 82, Anm. 2. Vgl. die Auseinandersetzung des Abû ᶜAmr b. al-ᶜAlâᵓ, bei al-Ǵâḥiẓ, Bajân, II, 184.

Seite 101. Nach Freytag würde zu dieser Nomenclatur noch gehören das Plurale tantum زَآنِب, «dicta pungentia, laedentia (قوارص)». Dies ist ein Missverständniss; denn bei Tebr., Ḥam., 196, 14, ist قوارص Schreibfehler für قوارير, «Flaschen» (LA., s. v., I, 428, 2; TA., I², 283, ult.). Der Vers besagt: «Trotzdem wir Vettern sind, sind zwischen uns Flaschen (Gefässe) voller Hass und Feindseligkeit» Vgl. Zuh., 1, 49 (Lbg., 162, Vers 3): «es kommen zu den Banû ᶜUlejm *volle Gefässe* (آنية ملاء) von Spottreden».

Seite 114, 3. Das *Ḥadiṯ* ist im Musnad Aḥmed, IV, 112, 348, noch viel ausführlicher zu finden; an ersterer Stelle mit der Motivirung: وحينئذ يسجد لها الكفّار, wodurch meine Erklärung bestätigt wird.

Seite 118. Aeltere Quellen dieser *Ḥadiṯ*-Berichte sind Musnad Aḥmed, I, 408, Abû Dâwûd, II, 195.

Seite 119. Ein Capitel über Fluchformeln, Muzhir, II, 138, ff.: ما يُدْعَى به عليه

Seite 150, Anm. Balawî, II, 154: ومَن لم ينفتّ لم يُحْسِن أن يتقرّا.

Seite 188, 13 (letztes Wort), *lies:* المَخْزون.

Seite 196, Anm. 3. 4. Siehe jetzt Nöldeke, ZDMG., LII, 29. Ein sehr starkes *Ḥadiṯ* (Isḥâḳ b. Biśr) in Usd al-gâba, V, 287, s. v. Abû Lejlâ al-Ǵifârî.

Seite 199. Hinzuzufügen ist noch, dass auch in vielen *Ḥadîṯ*-Berichten die Katze als reines Thier erklärt wird mit der Motivirung: انّها ليست بنجس انّها من الطوّافين عليكم والطوّافات, d. h. in ihrer Gestalt erscheinen die Ǵinnen; Musnad Aḥmed, V, 303, 309; al-Nasâʾî, I, 23; al-Baġawî, Maṣâbîḥ al-sunna, I, 25; Usd al-gâba, V, 537.

Seite 199, Anm. 2. Der Vers des Taʾabbaṭa šarran wird anderwärts dem Abu-l-ġûl al-Ṭuhawî zugeschrieben; Ǵâḥiẓ, bei Van Vloten, WZKM., VIII, 69; al-Âmidî, Chiz. ad., III, 108.

Seite 204, Ende. Vgl. Paulitschke, Ethnographie Nordostafrikas, 28: «Merkwürdig bleibt auch der Aberglaube der ʿAfar, in der Staubsäule, die der Wirbelwind emporhob, ritten böse Geister. Die Eingeborenen stürzen sich daher mit gezückten Schwertern auf solche Staubsäulen und stechen wacker zu, um so die Dämonen zu vertreiben».

Seite 205. Vgl. Jacob, Stud. in arab. Dichtern, IV, 7, und Ibn al-Sikkît, 359, 3: تُوقَد نار الجنّ.

Seite 211, 1, *statt* عُرِّسَتْ *lies:* عَرَّسْتُ.

Seite 212. Der am Hofe der Chalifen Hârûn al-rašîd und Amîn lebende Dichter aus Siǵistân, Sahl b. Abî Ǵâlib al-Chazraǵî, schrieb ein Buch über die Ǵinnen, deren Milchbruder zu sein und mit denen im Verkehr zu stehen er vorgab; in diesem Buche theilte er auch ihre Gedichte mit: ووضع كتابا ذكر فيه امر الجنّ وحكمتهم وأنسابهم وأشعارهم ... وله اشعار حسان وضعها على الجنّ والشياطين والسعالى (Ibn Challikân, n°. 736, Ende, ed. Wüstenfeld, VIII, 113).

ZUM ZWEITEN THEILE.

Text. — Seite 1, 9: نوحًا. — 9, 6. Für فياكرور (C., Mejd.) scheint LA., s. v. سكر, VI, 17, 3, die Lesart فياكرور vorauszusetzen. — 29, 3: صرفًا. — 32, 17. خنساء kommt aus alter Zeit auch als Männername vor, Nawawî, Tahdîb, 122, 4 v. u. — 64, 1, *statt* ان *lies:* أَنْ.

Anmerkungen. — N°. VIII, 1, *statt* XXXVIII *lies:* XXXIX. — XIII, 13, *lies:* Homoioteleuton. — XXVIII, 13, *lies:* Du-l. — Ibid., *lies:* Ḥimjarische. — Vgl. jetzt G. Rothstein, Die Dynastie der Lachmiden in al-Ḥîra (Berlin, 1899), 76—79. — XXXV, 1. Vgl Rothstein, l. c., 114, Anm. 2. — XXXIX, 1. *ᶜAbid* fordert auch Ibn Challikân, n°. 678, s. v. al-Šarîf al-raḍî (Wüstenfeld, VII, 87, penult.). — XLIV, 1. Von diesem *ᶜAbbâd b. Anf al-kalb* wird eine Zeile auf *li* angeführt bei al-Murtaḍâ, Ġurar (ed. Teheran), 288, 1. — XLV, 25, *lies:* al-Duʾali. — LVI, 1. Vgl. Ibn Challik., n°. 801 (Wüstenf., X, 17): ثمّ مات فحُمل على اعواد النبيّ; in solchem Zusammenhange sonst gewöhnlich: سرير; Usd al-ġâba, IV, 77: حمل على سرير رسول الله. — Ibid. (vorletzte Zeile), *statt* der *lies:* des. — LVIII, 7. Vgl. Rothstein, l. c., 76. 81. — Ibid., 14. Vgl. Quatremère, Mémoires géogr. et histor. sur l'Égypte, II, 498, f. (Dr. Herzsohn).

ANMERKUNGEN.

I. [1]) ᶜOṯmân war nicht der Vater, sondern der Gross-, oder, nach Einigen, der Urgrossvater des Abû Ḥâtim (Abu-l-maḥâsin, 766, 11). Die Uebergehung des Vaters und die Anknüpfung der Filiation an den Namen des Grossvaters (النسبة الى الجدّ) kommt im arabischen Schriftthum an solchen Stellen häufig vor, z. B. bei Duwejd b. Nahd, unten, n⁰. XIII, Anm. 2. Der in den Gedichten als Naṣr b. Duhmân bekannte *Muᶜammar* (n⁰. LXIII) war der Sohn des Iṣbaᶜ b. Duhmân (al-Balawî, Alif Bâ, II, 89, 1); Mâlik b. Bedr steht für Mâlik b. Ḥuḏejfa b. Bedr (Śawâᶜir, ed. Bejrût, 1, 39); die unter dem Namen Umejma bint ᶜAbd Śams bekannte Dichterin war eine Tochter des Umejja b. ᶜAbd Śams (ibid., 60); der als Autorität des Buchârî in dessen Ṣaḥîḥ öfters genannte Aḥmed b. Jûnus (z. B. Aḥkâm, n⁰. 7) war der Sohn des ᶜAbdallâh b. Jûnus (Ṭab. Ḥuff., VII, 92). Eines der bekanntesten Beispiele bietet der Name des Imâm Aḥmed b. Ḥanbal, dessen Vater Muḥammad b. Ḥanbal war.

[2]) C.: حصرون. Die Meinungen der muhammedanischen Theologen über Namen, Charakter und Identität von al-Chaḍir sind umfassend zusammengestellt von al-Damîrî, s. v. حوت موسى, I, 338, wo jedoch der Name خضرون nicht erwähnt ist. Dieser wird gewöhnlich aus Sunan Abî Dâwûd angeführt. Eine sehr eingehende Monographie über al-Chaḍir

und seine Legende enthält das Buch ابتغاء القربة باللباس والصحبة von Abu-l-fatḥ al-ʿAufî (Hschr. der Leipziger Univ. Bibl., DC., n⁰. 185), fol. 116a—140a; über seinen Namen, fol. 124a.

In persisch-šîʿitischen Kreisen hat man den Namen auch in eine îrânisirte Form gebracht. Ibn Bâbûjah al-Ḳummî, der seinem Werke Kamâl al-dîn (s. Einleitung, Abschnitt VII) ein weitläufiges Capitel über die Chaḍir-Legenden einverleibt hat, giebt darüber folgende Notiz: وكان اسم الخضر خضرويه بن قابيل بن آدم عليه السلام (fol. 173b).

[3]) C.: فابعثوني.

[4]) In C. ist dieses Wort dittographirt.

II. [1]) Ein constantes Epithet des Nûḥ; vgl. ZDMG., XXIV, 210, 20; Mythos bei den Hebräern, 279; Aġ., XVI, 124, 15; XX, 141, 4.

III. [1]) Im Text corrigirt: عاديا (صح ح über the correction; يا getilgt); am Rande: عاد, wie der Vater des ʿâditischen Luḳmân in der Regel genannt wird und aus alter Zeit in dieser Form gesichert ist (Imrḳ., 33, 3; Chiz. ad., III, 142, 22). Wir haben im Text عاديا beibehalten, weil der Name des Vaters dieses Luḳmân durch Abû ʿUbejda, einen der Informatoren des Abû Ḥâtim, auch sonst in dieser Form überliefert ist, Mejd. (ed. Bûlâḳ[1]), I, 377.

[2]) C.: الف, script. defect.

[3]) Dîwân, ed. Brockelmann, 42, 15—17.

[4]) Mejd., I, 377: المغنون.

[5]) Mejd.: يرى.

[6]) Mejd., Dîw.: أن لا.

[7]) Mejd., ibid., 1. 2 (= 2. 3). Nach Mittheilung des Hrn.

Dr. Geyer sind diese Verse im Dîwân des Aᶜšâ nicht enthalten.

[8]) Mejd.: أَنْ. Die Lesart إِنْ ist durch den nachfolgenden Indicativ gesichert.

[9]) Dîw. Nâb., ed. Ahlw., 5, 6; vgl. I. Hišâm, ed. Guidi, 105, 7.

[10]) C.: اخنا.

V. [1]) Vereinzelt wird auch die Lesart مُعافِر überliefert; zu يَعْفُرَ noch die Lesarten يُعْفُرِ, LA., VI, 267; vgl. Ibn Châlawejhi, ed. Derenbourg, 27, 9.

[2]) بيت zur Bezeichnung des Grabes, ᶜAlḳ, 9, 2 (Soc.): اذا تضمّنى بيت برابية (vgl. unten, n⁰. XIII, Anm. 9; n⁰. XXIII, Anm. 2; n⁰. LVI, Anm. 1). In dem Gedichte, in welchem Kabša, Schwester des ᶜAmr b. Maᶜdîkarib, diesen zur Blutrache für den getödteten Bruder anfeuert, lässt sie den Getödteten rufen: وأُتْرَكُ فى بيت بِصَعْدَةَ مُظْلِمِ, «sodass ich in dem *finsteren* Hause (d. h. Grabe, Jâḳ., III, 390, 7: قبر) in Ṣaᶜda bliebe». Aus diesem ständigen Epithet des Grabes (unten, XXII, Anm. 4) hat man den willkürlichen Schluss auf einen angeblichen Glauben der Araber gezogen, dass die Grabstätte dessen, für den keine Blutrache genommen ward, in Finsterniss gehüllt bleibe, während sie nach Erfüllung dieser Pflicht von Licht umflossen sei. Chiz. ad., III, 77, 20.

[3]) Nach Gl.; C.: لست.

[4]) Dîw., 5, 74. Derselbe Ausdruck bei ᶜAdî b. Zejd, Aġ., II, 27, 18; vgl. Mejd., II, 352.

[5]) Gl.: صابت (وقعت) بقُرٍ (استقرار) اى استقرّت حالى على امرها.

VI. [1]) Hier nimmt der Ḳurejšit selbst das Wort.

[2]) Cf. al-Azraḳî, 45. 85.

[3]) I. Hiś., 73, 3 v. u.: عمرو بن الحرث بن مضاض; Chron. Mekk., II, 82, 5; Jâḳ., II, 215, 17.

VII. [1]) Am Rande verbessert; Text: رَبيع. — TA., s.v., V, 344, Mitte: ..واختلف فى ربيع بن ضبع الفزارى احد المعمّرين ... فقيل هكذا مصغّرا وقيل كأمير

[2]) ᶜAjnî, III, 398: ضبيع. Ohne Zweifel ist aus diesem Namen verschrieben der تبع الفزارى, der bei Abśîhî, Cap. 48, 4 (II, 44), die Reihe der *Muᶜammarûn* beginnt: وزعموا ان تبع الفزارى كان من المعمّرين وانّه دخل على بعض خلفاء بنى اميّة فسأله عن عمره فقال الخ; ungefähr ähnliche Rede wie unten, n⁰. VIII, die Rede des Ǵurhumiten vor Muᶜâwija; vielleicht hat Abśîhî diese Angabe aus Ibn Ḥamdûn geschöpft. — Dem Rubejᶜ wird auch das Gedicht n⁰. 12 in Kremer's Altarabischen Gedichten über die Volkssage von Jemen (Leipzig, 1867), 16, zugeschrieben, worin der Dichter gleichfalls (Vers 3) auf sein hohes Alter hinweist.

[3]) Bḥt., 293 (1. 2. 5. 7. 3. 4); Murt., 1—7; Balawî, II, 88 (1. 5. 6. 3. 4); Chiz., III, 308; ᶜAjnî, III, 398 (1. 2. 3, denen einige fremde Verse vorangehen); Mejd., II, 108 (لقد كنت وما يقاد فى البعير). Bei Dam., s.v. بعير, I, 171, werden 5—7 anonym citirt.

[4]) Bḥt., Bal., ᶜAjn.: مبتكرا.

[5]) Bḥt.: ينأى.

[6]) Bḥt.: أُودّعه; — ᶜAjnî: فارقنا قبل أن نفارقه.

[7]) Bḥt.: مقامه.

[8]) Bḥt.: ارتجى.

[9]) Bal.: عمرى.

[10]) C.: ابا امرى; Bal.: وبامرئٍ.

[11]) Bḥt.: ذو.

[12]) Dam.: إذ.

[13]) Murt.: أن.

[14]) Mejd., Dam.: اصيب.

[15]) Bḥt., 294 (1. 2. 4. 5); Murt., 1—6; Chiz., III, 306; in einer Ḳaṣîde des Ḥuṭej'a (8, 46—47) stehen die Verse 4. 5.

[16]) Chiz., ʿAjnî, IV, 481: فأنّذال.

[17]) Murt., Chiz.: بأنّى.

[18]) ʿAjnî: ورقّ.

[19]) ʿAjnî: يْ.

[20]) Murt.: كنانتى; ʿAjn.: كفايتى.

[21]) Ḥarîrî, Durra, ed. Thorbecke, 71: لمُكَرَّمات.

[22]) Ḥar., Chiz.: ألّى; ʿAjn.: اشكو.

[23]) Ḥar., Murt.: ولا; ʿAjn.: فما.

[24]) C.: اى, von de Goeje verbessert.

[25]) ʿAjn.: بهرمة.

[26]) Vgl. ZDMG., XLIX, 42, 23; der in Anm. 4 angeführte Grund wird durch dieses Beispiel hinfällig.

[27]) Murt., ʿAjn., Chiz.: ذهب اللذاذة.

VIII. [1]) Gl.: هو عُبَيْد [بن] شرية الجُر[همّى]; dieser gehört zu den *Muʿammarûn*, Aġ., XXI, 191, 5. Ueber die Aussprache des Namens siehe unten, n⁰. XXXVIII, Anm. 1.

[2]) Gl.: ابو حاتم السنية الحين من الدهر. Die erklärenden Worte sind aus Koran, 76, 1. In Muḥâḍ. ud., II, 199, kommt dieser Ausspruch in einer Anrede des ʿUbejd an Muʿâwija in folgender Gestalt vor: أتت علىّ سنيهات بلاء وسنيهات رخاء ويوم في اثر يوم وليلة في اثر ليلة. Ḥamd.,

215[b], hat dieselbe Lesart in demselben Zusammenhang wie Abû Ḥâtim; der Ǵurhumit schliesst seine Unterredung mit folgenden Versen:

وما الدَّهْرُ الّا صَدْرُ يومٍ وليلةٍ
ويُولَدُ مولودٌ ويُفْقَدُ فاقدُ
وساعٍ لرزقٍ ليس يُدْرِكُ قوتَهُ
ومُهْدًى اليه رزقُهُ وهو قاعدُ

IX. [1]) Das Gedicht des Aḍbaṭ wird in einer, von der unsrigen verschiedenen Gestalt überliefert, Ǵâḥiẓ, Bajân, II, 147, 19—22; Aǵ., XVI, 160, 1—8; Chiz., IV, 589, 8—15. Auch diese Versionen sind untereinander verschieden, fassen jedoch, Alles in Allem, die bei Abû Ḥâtim citirten Verse in sich. Ǵâḥiẓ hat in einem Gedicht von 4 Versen als die beiden ersten 1. 4 unseres Textes; in Aǵ. ist die Reihenfolge: 7[b] + 1[b]. 5. 6. 3. 8; in Chiz.: 3[b] + 1[b]. 2. 4. 7. 6. — ʿAjnî, IV, 335, oben, hat aus unserem Gedichte 5. 4, denen andere Verse vorangehen.

[2]) Vers 1[a], Ǵaḥ., Aǵ., Chiz.: لكلّ همّ من الهموم سَعَةْ.

[3]) Chiz.: سَرَّه.

[4]) Chiz.: لو.

[5]) Aǵ., Chiz.: يملك شيئا من امره.

[6]) Aǵ., Chiz.: غوايته.

[7]) Aǵ., Chiz.: اقبل يلحى وغيّه.

[8]) Ǵâḥ., Aǵ., Chiz.: حبال.

[9]) Ǵâḥ., Aǵ., Chiz.: إن.

[10]) Alle: ﻓ.

X. [1]) Murt., n°. 2 = Ḥamd., n°. 3.

[2]) Muḥâḍ., II, 198: زبيد.

[3]) Murt.: وقال اصحاب الانساب عاش المستوغر ثلثمائة سنة

وعشرين سنة فادرك الاسلام او كاد يدرك اوّله وقال ابن سلام كان المستوغر قديما وبقى بقاء طويلا حتى قال ...

4) Bḥt., 150 (l. 2).

5) Bḥt.: وعُمِّرْتُ; Muzhir, II, 238: وازددت.

6) Muḥâḍ.: بعد.

7) Murt.: سنين.

8) Murt., Muzh.: أتت من; Muḥâḍ.: جَزَتْها. — Bḥt.: مضت مائتان لى من بعدها.

9) I. Hiś., 56, penult., Bḥt., Bal., II, 88, Murt., Muzh.: وازددت; Muḥâḍ., ohne و.

10) Murt.: يكرّ.

11) LA., XVIII, 86, 18: لغة طيّ; vgl. Ibn al-Sikkît, 181, 5; al-Aʿlam zu Zuhejr, 1, 18 (فنى), ed. Landberg, 155, 13; LA., XX, 23: فَنِي يَفْنَى نادر عن كراع فناء فهو فانٍ وقيل هى لغة بلحارث بن كعب ... قال وفَنَى بمعنى فَنِيَ فى لغات طيّئ. — C.: بقا.

12) Mejd., II, 123.

13) I. Dur. Iśtiḳâḳ, 154, 3 v. u.; LA., s.v. ربل, XIII, 279.

14) Hier ist eine beträchtliche Lücke, welche sich wahrscheinlich auf den Anfang des Capitels über Akṯam b. Ṣejfî erstreckt. — Altersverse von ihm Bḥt., 150; ZDMG., XLIX, 215, oben; dieselben sind auch bei Ḥamd. als von Akṯam angeführt; Vers 1 davon steht bei Abû Ḥâtim, n⁰. LXXVIII, in einem Gedichte des Ǵalîla b. Kaʿb, wo Vers 4 mit dem Reimworte des Akṯam in Vers 2 schliesst. — Ein hier nicht angeführter Spruch des Akṯam wird bei Ǵauharî, s. v. رقأ, anonym als Ḥadîṯ citirt, wofür Ǵauh. im Ḳâmûs, s. v., scharf getadelt wird (vgl. LA., I, 82, oben; TA., I, 72, oben). Wegen solcher Art der Ein-

führung profaner Sprüche wird Ǵauh. von Fîrûzâbâdî auch sonst angegriffen; siehe die Stellen in meinen Beiträgen zur Gesch. der Sprachgelehrsamkeit bei den Arabern, 2. Heft [1872], 16; auch bei Dam., s. v. مهر, II, 390, ist eine Abhandlung darüber zu finden.

XI. [1]) Mejd., II, 23: فى العافية خلف من الراقية.

[2]) M., I, 33: أَرْدت; vgl. ʿIḳd, I, 332, 3 v. u.

[3]) Nach I. Dur. Iśtiḳâḳ, 321, 5, ist dieser Spruch aus der Waṣijja des Duwejd b. Nahd.

[4]) Mejd., II, 222: من لاحاك فقد عاداك.

[5]) M., II, 158: تَسْخَرَنّ.

[6]) M., I, 262.

[7]) M., II, 143; ʿIḳd, I, 333, 7 v. u.

[8]) C.: لَـهَف; M., I, 18, LA., s. v., XI, 234: إلى أُمّه يَلْهَف اللهفان

[9]) M., I, 151, mit Nomin. der beiden Substantive.

[10]) M., I, 199: اسْعَ بجدّك لا بكدّك.

[11]) M., I, 26: انّ مع اليوم غدًا يا مُسْعِدَة; ibid., 48: انّ من اليوم آخرة; ibid., 61: انّ غدا لناظره قريب.

[12]) M., I, 63: آساك.

[13]) M., II, 213.

[14]) M., I, 66: الخِلاط; vgl. ibid., 47: اخو الظلماء أعشى بالليل

[15]) M., II, 231.

[16]) C.: لخير. Die auch durch das Homoioteleuton gesicherte richtige Lesart bei M., II, 249, wo nur die erste Hälfte des Satzes. — Comment.: اى خالصْه فيما تخبره به.

[17]) M., II, 404.

18) M., II, 214.

19) M., I, 119: النكاح.

20) M., II, 138: تُحْمَدُ أَمَةٌ.

21) M.: حُرَّة.

22) M.: بناتها.

23) Nach Mejd., II, 183 (M.), sollen es im Ganzen 29 Sprüche sein, von welchen jedoch einige unter den Sprichwörtern nicht besonders vorkommen. Die bei M. aufgezählten Sprüche belaufen sich, Alles in Allem, auf nur 20; die bei Abû Ḥâtim aneinandergereihten entsprechen jener Zahlenangabe.

24) M.: يبقى عليه.

25) M.; ʿIḳd, I, 332, penult.

26) M., II, 47.

27) Bei M. nur der zweite Satz.

28) M.: العناء.

29) M., C.: الاقتصار.

30) M.: للحجام.

31) M., II, 191: لم يأسَ.

32) Ibid.: اراح نفسه.

33) M., I, 119.

34) Fehlt bei M.

35) M., II, 273.

36) Fehlt bei M.; jedoch ibid., II, 274.

37) Nach dem Commentar von M.; C.: العلماء.

38) M.: والعاجز عند البلاء امن.

39) M.: ولا.

40) M., II, 222.

41) Fehlt bei M.; vgl. unten, n⁰. LVIII, Anm. 3.

42) M.: الغِرّة.

43) C.: المعزّل.

44) Fehlt bei M.

45) C.: فوارٌ. — Dieses Sprichwort fehlt bei M. — Vgl. ibid., I, 76: إِنْ كُنْتَ ناصري فغيّبْ شخصك عنّي.

46) Fehlt bei M., a. a. O. — Ibid., I, 50, derselbe Wortlaut, nur an zweiter Stelle: تَرَه; vgl. II, 207: مهما تَعِشْ تَرَه.

47) Fehlt bei M., a. a. O. — Ibid., II, 57, ohne قد.

48) M., a. a. O., und II, 216: لَيْل.

49) M., II, 211, ʿIḳd, I, 333, 21: أَفْجَر.

50) Fehlt bei M. — ʿIḳd, I, 221, 23: فالمروءة الظاهرة الرياش والمروءة الباطنة العفاف

51) Fehlt bei M.

52) M., II, 140.

53) Fehlt bei M.

54) Auf Vorschlag de Goeje's so (oder فلان) zu ergänzen.

55) Fehlt bei M.

56) Gl.: هذا ليس عن ابى حاتم.

57) M., II, 204: مدارج الشرف.

58) Hinsichtlich dieses Namens schwankt die Ueberlieferung zwischen رياح und رباح. I. Dur., 127, *l*; al-Muštabih, 212. — Usd al-ġâba, II, 160; Chiz., I, 347, bevorzugt رباح.

59) Oder الربيع.

60) M., II, 20; Nöldeke, Beitr. zur arab. Poesie, 87. Freilich hat der Spruch, der erst nach dem Tode des Mâlik entstand, eine andere Veranlassung gehabt.

61) M., II, 349: لحقّ. Zu dem folgenden Worte Gl.: وعنده على ايضا

62) Ibid., II, 46.

63) Ibid., II, 17: تشترك.

[64]) Ibid., I, 255: أَشَدَّ; ausdrücklich Genitiv, in Congruenz mit قولٍ.

[65]) M., I, 183; vgl. Kâmil, 28, 3; ʿIḳd, I, 332, 8.

[66]) M., II, 122, ʿIḳd, I, 333, 7: العَزْلِ.

[67]) Vgl. M., I, 59: انّ كثير النصيحة يهجُمُ على كثير الظنّة.

[68]) Ibid., II, 228: مَن يعالِجْ مالَكَ غيرُكَ يسأَمِ.

[69]) Ibid., II, 4.

[70]) Ibid., II, 148: جمّاء ذاتُ; vgl. II, 402: عند النطاح يُغْلَب الكبش الأجمّ

[71]) Ibid., II, 34; vgl. 219: من يأكل الخ.

[72]) Ibid., II, 67.

[73]) C.: المحالة.

[74]) ʿIḳd, I, 332, 15: تعقِب.

[75]) M., I, 258; Kâmil, 117, 7.

[76]) M., II, 120.

[77]) Ibid., II, 244.

[78]) Ibid., II, 214.

[79]) C.: سَالَكَهُ; M., II, 130: لم يُخْبأْ للدهر شىء الا أكَلَهُ.

[80]) Ṭab., II, 126, 16; Muḥâḍ. ud., I, 184, 2; vgl. Ṣâliḥ b. ʿAbd al-ḳuddûs, 45, 2.

[81]) M., I, 171.

[82]) Ibid., I, 399: تُهَيِّجِ; LA., s. v. عشى, XIX, 292: تَهيج.

[83]) M., II, 121. — C.: منّى.

[84]) Abû Zejd, Nawâdir, 89, 12, M., II, 299: هو السمن.

[85]) So auch M., II, 307, mit der Variante حامل.

[86]) ʿIḳd, I, 345, 1: محرم. [d. G. «Ḥarîrî[2] 52, Comm. l. 3: منعت»].

[87]) M., I, 260; vgl. unten, n⁰. XLV, Anm. 39. Dies Sprichwort hat ein späterer Dichter, bei Ǵâḥiẓ, Bajân, II, 104, in ein Epigramm gefasst.

[88]) M., II, 104: لك.

[89]) Ibid.: أعوهْ, mit هاء السكت.

[90]) Am Rande; Text: عليهم.

[91]) C.: لرزقه (vocalisirt).

[92]) M., II, 110: لكلّ.

[93]) C.: وأذلّل.

[94]) M., II, 215: المنايا على السوايا.

[95]) Ibid., I, 244.

[95a]) d. G. verbessert: أحلافكم.

[96]) M., II, 416: عارية اكسبت اهلها ذمّا.

[97]) Ibid., II, 227.

[98]) Ibid., I, 36: انا منه كحاقن الاهالة.

[99]) Ibid., I, 290, ʿIḳd, I, 334, 11, ohne مَن.

[100]) Vgl. ʿIḳd, III, 129; dem ʿOmar zugeschrieben; ibid., I, 351, 1: هذه بتلك والبادى اظلم.

[101]) M., I, 320.

[102]) Ibid., II, 303.

[103]) Fehlt das Mittelglied بن ربعىّ.

[104]) C.: شَرْع; vgl. Ṯaʿlab, ed. Barth, 23, Anm. *a*; Nihâja, s. v., II, 214; LA., s. v., X, 44: انتم فيه شرع سواء اى متساوون لا فضل لاحدكم على الآخر وهو مصدر بفتح الراء وسكونها يستوى فيه الواحد والاثنان والجمع والمذكّر والمؤنّث

[105]) M., II, 47, ʿIḳd, I, 333, 3: عارفها.

[106]) M., I, 184: احببْ حبيبك.

[107]) C.: العبدَ.

[108]) M., II, 188; im Comment. eine andere Version der hier überlieferten Erzählung.

[109]) C.: براعى.

110) C.: يستبصعوا ص.

111) C.: الافاقه.

112) Bei anderer Gelegenheit (يوم الصفقة) als von Akṯam citirt (بضعة من جسمى), ʿIḳd, III, 98.

113) So nach Jâḳût; C.: القَطْقطانة.

114) Vgl. M., II, 197: المسئلة آخر كسب الرجل.

115) ʿIḳd, I, 343, 4, M., I, 107, ohne قد.

116) M., II, 218, ohne انّ.

117) Ibid., II, 132: يَحْجُرْ. So steht auch ursprünglich in C., ist jedoch, anscheinend von der Hand des Glossators, mit ح subscriptum versehen.

118) Ibid.: ولم يَغْمَّ قاصد الحقّ.

119) C.: تراخا.

120) Nach Jâḳ., III, 605, 15; IV, 131, penult.; C.: وبالغَرْيَين.

121) Siehe Einleitung.

122) Bei M., II, 214, ʿIḳd, I, 344, 4, findet sich das Sprichwort: خير الامور احمدها مغبّة. — Mutalammis, bei ʿIḳd, I, 314: اصلح ماله.

123) M., II, 223: الفاقة.

124) Ibid., I, 264.

125) Vgl. ibid., I, 11: إنّ المَقْدَرة تُذْهِب الحفيظة.

126) Ibid., 422: العقوبة الأم حالات القُدْرة.

127) Vgl. ibid., II, 87: كريم ولا يُباغتْه.

128) Ibid., II, 229: لنفسه من حسن.

129) Ibid.: + باخوانه.

130) Ibid.: اراح قلبه; das Uebrige fehlt.

131) C.: رباح. — Z. 8, C.: شمْر.

132) M., I, 353: + اهلُه.

[133]) Ibid., II, 30: دناءة.

[134]) Al-Mâwerdî, Adab al-dunjâ wa-l-dîn (Stambul, 1304), 247: وقيل في منثور الحكم لا يلزم الكذّاب شيء الخ. — Die hier citirte Schrift: منثور الحكم ist eine Sammlung von Weisheitssprüchen, wie deren zur ʿAbbâsidenzeit unter dem Einfluss persischer Bildung von den muhammedanischen Schöngeistern vielfach angelegt worden sind. Aus derselben wird eine grosse Menge von Citaten angeführt in dem für diese Litteratur sehr wichtigen Buche von al-Mâwerdî: كتاب قانون الوزير وسياسة الملك, das ich in der Handschrift des Grafen Landberg kennen lernen konnte. Dieses Buch enthält sehr viele Excerpte aus der erwähnten Litteratur und kann als eine der wichtigsten Quellen für die Reconstruction derselben dienen. Auch in dem mehrmals gedruckten ادب الدنيا والدين kommen mehrere Citate aus jener Spruchsammlung vor (ich habe 27 Citate gezählt). Aus einigen derselben wird der Verfasser der sonst anonym angeführten Sammlung ersichtlich; es ist kein Anderer als ʿAbdallâh b. al-Muʿtazz; 22, 15; 66, ult: وقال ابن المعتزّ في منثور الحكم. An anderen Stellen (120, 11; 149, 18; 256, penult.) werden Sprüche von Ibn al-Muʿtazz ohne Angabe eines Buchtitels angeführt. Es ist sehr wahrscheinlich, dass dasselbe Werk des fürstlichen Verfassers gemeint ist bei al-Taʿâlibî, al-Laṭâʾif wa-l-ẓarâʾif — am Rande: al-Jawâḳît — (Redaction des Abû Naṣr Aḥmed al-Maḳdisî, Kairo—ʿOtmânijje—1307), 68, 4: وقال ابن المعتزّ في فصولة افتقرك الولد او عادك. Im Fihrist, 316, 13, wird ein كتاب آداب عبد الله بن المعتزّ angeführt, aber es ist unmöglich, zu entscheiden, ob es mit dem منثور الحكم etwa identisch ist. Ein Buch unter letzterem Titel verfasste auch der zur Fâṭimidenzeit lebende

Kairiner Ḳâḍî Abû ʿAbdallâh Muḥammed b. Salâma b. Ǵaʿfar al-Ḳuḍâʿî (st. 454 d. H.), ein Sohn des Verfassers der خطط (ʿAlî Mubârek, V, 48).

135) Bei al-Mâwerdî, a. a. O., 146, wird diese Ableitung fortgesetzt: والعدوّ (سمّى) عدوّا لعدوه عليك وقال ثعلب انّما سمّى الخليل خليلا لانّ محبّته تتخلّل القلب فلا تدع فيه خللًا الّا ملأته

136) C.: وانّ.

137) Siehe die Litteratur dazu, Muh. Stud., II, 398, f.

138) C.: تحفل. Ich konnte die in Klammern gesetzten Worte nur als erklärende Glosse zu dem Vorhergehenden verstehen: «er hat aus seiner Wissenschaft keinen Ermahner» (d. h. er kehrt sich an keinen Zurechtweiser).

139) TA., s. v. سلا, X, 182: وممّا يستدرك عليه ... ويقال فيه مسلاة عن الكرب كمعلاة

140) ʿIḳd, I, 332, 2, al-Mâwerdî, 146, Spruch des ʿOmar: لقاء الاخوان جلاء الاحزان

141) d. G. vermuthet, es sei zu ergänzen: مكروه الى احد, vgl. Z. 10.

142) ʿIḳd, I, 344, ult.

143) Abhandl., I, 121, Anm. 10; vgl. ʿIḳd, I, 332, 19: احقّ الناس بالعفو اقدرهم على العقوبة

XII. 1) ʿÎsâ b. Luḳmân, i. J. 161 d. H. Statthalter in Aegypten, war ein Enkel des Muḥammed b. Ḥâṭib al-Ǵumaḥî (st. 74).

2) C. giebt den Namen mit ص und ض: معا; im Vers 1 nur ص.

3) Gl.: اى بَغْتَةً.

XIII. 1) Murtaḍâ, n⁰. 3, wo Abû Ḥâtim citirt wird: دريد بن زيد الحميرى; Balawî, II, 87: ذويد (und zwar im

Zusammenhang mit einer Erörterung des Verbums اذن); dort werden ihm nur 400 Jahre gegeben. Nach dem TA., s. v. دود, II, 347, lebte er 450 Jahre (وادرك الاسلام مُسنًّا).

[2]) Vgl. über ihn auch I. Dur., 321: دويد بن زيد بن نهد (= TA.; vgl. oben, n⁰. I, Anm. 1), wo auch sein Testament angeführt ist.

[3]) Murt., Ḳummî, 241[a], wo das Gedicht unter al-Mustauǵir angeführt ist: يُصْلِح.

[4]) Murt., Ḳummî: يُصْلِحُهُ.

[5]) Ḳummî: يصلحه اليوم ويفسده غدا.

[6]) Dieses Gedicht auch bei Bal.: 3. 1. 2. 4. 5; Murt.: 3. 1 (+ ein fremder Vers). 2 (+ 6). 4. 5; TA.: 2. 3. 4. 1. 2 (+ 6); Damîrî, s. v. دود, I, 423 (دويد بن زيد): 3. 4. 5. 1. 2 (+ 6).

[7]) Bal.: كَمْ مَغْنَمٍ يومَ الوَغَى.

[8]) Bal.: ومِعْصَمٍ مُوَشَّمٍ; Murt.: عبل حشر (Comment.: قوله فى الشعر عبل العبل الساعد المتلّى), aber die Glosse in C.: الغيْل الذراع المتلئة الحسنة bekräftigt die Lesart in Letzterem; vgl. LA., XIV, 25, 14: ساعد غيْل.

[9]) TA.: يعنى القبر; vgl. oben, n⁰. V, Anm. 2.

[10]) Die beiden fremden Verse bei Murt.:

3. ورُبَّ قِرْنٍ بَطَلٍ أَرْدَيْتُهُ 6. ومِعْصَمٍ مُخَضَّبٍ ثَنَيْتُهُ

[11]) I. Dur.: تقيلوا لهم. [12]) Ibid.: أَطْوِلوا.

[13]) Das Homoitel. erfordert Weglassung des Hamza.

XIV. [1]) Fihrist, 92, 9: Isḥâḳ b. al-Ǵaṣṣâṣ, der jedoch ein Zeitgenosse des Ḥammâd war, sodass des Abû Ḥâtim Riwâja von ihm keine unmittelbare ist; auch Hiśâm b. al-Kelbî überliefert in seinem Namen, Aǵ., II, 22, 9; ibid.,

37, 6 (beide Male falsch: الحصاص). Es ist wohl derselbe Ibn al-Ǵaṣṣâṣ, den in Aǵ., XVIII, 155, 9, auch Muḥammed b. Ḥabîb (st. 245 d. H.), ein Zeitgenosse des Abû Ḥâtim, als Gewährsmann anführt.

[2]) In C. nicht vocalisirt; die Vocale nach Bḥt., 152 (Verse 1—4).

[3]) So mit Kesra in C.; Bḥt.: ء.

[4]) Bḥt.: سَلْمَ.

[5]) C., Bḥt.: ابيا.

[6]) Bḥt.: يُدْعا.

[7]) Bḥt.: سَلْمَ.

[8]) Bḥt.: أَعْيَتْنِى الليالى.

[9]) Der Halbvers bei Bḥt.: فَمَشْيِى حين الحجلة دبيب.

XV. [1]) Fehlt in C.; — ergänzt nach Chiz., IV, 146, 9.

[2]) C.: مسوّد.

[3]) So in C., aber wahrscheinlich falsch, da für diese Bedeutung nur مُحْيا überliefert ist; مُحْياة ist الحيّة ارض كثيرة.

[4]) C.: وردوا.

[5]) C.: حبيرا.

XVI. [1]) Siehe LA., s. v., XV, 46, ult.

[2]) Mehr über ihn bei Balawî, I, 287. Es ist derselbe, in dessen Hause das Götzenbild des Daus-Stammes (ذو الكفّين) aufgestellt war, I.Hiś., 4, 1; 254, 9; vgl. Sprenger, Moḥ., III, 255. — Von dem hier mitgetheilten Gedicht finden sich die Verse 2—4 bei Bḥt., 298. Der Name des Dichters ist in Geyer's Buḥturî-Index, ZDMG., XLVII, 425 ff., nachzutragen; hingegen ist جهمة بن عوف الازدى

zu streichen; der irrige Titel ist auch in der Hschr. verbessert.

[3]) Bḥt.: فاصبحت.

[4]) Bḥt.: يقال.

[5]) Bḥt.: يُسارَ.

XVIII. [1]) Die Mittelglieder der Genealogie sind weggelassen; er heisst sonst: مصاد بن سعد; zwischen ihm und seinem Ahn Zuhejr b. Ǵanâb sind vier Glieder, Aġ. XXI, 102, 18.

[2]) C.: اكونَ.

XIX. [1]) Vgl. Schol. Huḏ., 116, 2; Ṭab., I, 1809, penult.

[2]) C.: بَرُوْ ohne Hamza (d. G.)

[3]) Gl.: الغصن الظهر اصغى امل وحنى.

[4]) So in C., mit *a*, während in Vers 3[b] ausdrücklich mit *i*; Beides richtig, wie denn dasselbe Wort auch den Vocal *u* haben kann.

XX. [1]) Murt., n°. 4, der hier Abû Ḥâtim citirt, hat immer حباب; dasselbe *Taṣḥîf* ist bei diesem Namen auch sonst häufig.

[2]) Aġ., XXI, 93, 21, Murt.: اللات, was wohl das Ursprüngliche ist; vgl. Dîwân Achṭal, 297, Anm. *b*.

[3]) Aġ., Murt.: + بن ثور.

[4]) Murt. (Abû Ḥâtim citirend): مائتى.

[5]) Nach Murt. ergänzt; fehlt in C.

[6]) Ḥamd., 215[b], schiebt in das Citat aus Abû Ḥâtim (nach Murt.) noch ein وقائدهم ein; nur damit wird die Zahl der zehn Eigenschaften complet.

[7]) Murt.: وجازى.

[8]) Murt.: والجزاء. — Ḥamd.: وجارى قومه اى كافئهم.

[9]) Mejd., II, 109: لقد كنت وما أُخَشّى بالذئب فاليوم قد قيل الذئبَ الذئب; als Urheber des Spruches erscheint dort قباث بن اشيم الكنانى (vgl. den Index, s.v.).

[10]) Ċ. ausdrücklich mit أ; vgl. auch Vers 1 des folgenden Gedichtes (wo الأَرْشيّة); die gewöhnliche Ueberlieferung bietet ا. [d. G. weist wegen der metrischen Schwierigkeit auf die Möglichkeit hin الأَرْشيَّة oder الأَرْأسيَّة (Jâḳ. I, 181, 9) zu lesen].

[11]) C.: ولقي; für لَقِيَ, nach لغة طيّء, vgl. n⁰. X, Anm. 11.

[12]) Das Gedicht bei Bḥt.; Ḥamd. (1—3. 10. 11); Aġ., XXI, 99 (1. 2. 3. 10. 11. 5. 6. 9. 7. 8); III, 17 (10. 11. 1—3); Murt. (1—3. 6. 9—11); Bal., II, 88 (1—3); LA., s. v. حبى, XVIII, 236 (1—3); Muḥâḍ. ud., II, 198 (10. 11).

[13]) Bal.: فانّى * قد تركت لكم بقيّة; LA.: فانّى * قد بنيت لكم بنيّة; Murt. (statt مجدا): دارا.

[14]) Aġ., Bḥt., Ḥamd.: ابناء; Murt.: ارباب.

[15]) Bal.: زنادم.

[16]) Bḥt., Murt., Ḥamd.: من كل ما; Aġ., LA.: ولكلّ ما; Aġ., III, 17: بل كلّ ما; Bal.: من كلّ ما نال.

[17]) Vgl. Ġâḥiẓ, Bajân, I, 212: وقيل لعبد الملك بن صالح ما السرور قال

كلّ الكرامة نلتها * الّا التحيّة بالسلام

[18]) So in der Gl.; Text: مُحَيّ.

[19]) Aġ., Jâḳ., III, 548: شهدت.

[20]) So in der Glosse; Text: بالسُّلّاف; Aġ.: لـلاسلاف;

Jâḳ.: بالأنْفار. [d. G. giebt der Möglichkeit Raum بالسُّلّان zu emendiren; vgl. 27, 2].

[21]) Aġ., Murt.: الكوماء.

[22]) Aġ.: بمَشْرِق القُطْرَيْن.

[23]) Aġ., in einigen Hschr.: يغمر شطّيّة.

[24]) Aġ.: بقر الجَناب ضُحًى. — Ḳanân oder Ḳunân ist der Name eines Piraten des Alterthums; Einige identificiren ihn mit dem in Sûre 18, 78, erwähnten König.

[25]) Aġ., Murt.: وخطبت.

[26]) Murt.: حازم.

[27]) Aġ., Murt.: الضعيف ولا.

[28]) C.: تُهديه; Murt., Muḥâḍ. ud.: تهادى. — Bḥt. hat diese Zeile so:

من أن يُرَى هَرِمًا يُقا * دُ كما تُقادُ به المطيّه

[29]) = Aġ., Ḥamd., wo aber: الشيخَ البجالَ. — Gl. giebt noch eine andere Version:

من أن يُرَى الشيخَ البجا * لَ يُقادُ يُهْدَى بالعَشيّه

جعل قوله يُهْدَى حالًا ليقاد كانّه قال يقاد مهديًّا ولولا ذلك لقال وَيُهْدَى بالواو انتهى كلام الجر . . ى وفى يُرَى ضميرٌ يعود الى الفتى قد قام مقام الفاعل فيه والشيخَ مفعول ثانٍ والبجالَ نعتٌ له

[30]) Bḥt., 151 (1. 2); Murt., Ḥamd. (1. 2).

[31]) Aġ., XXI, 100, 4, Murt.: لا.

[32]) Bḥt.: صباحٍ او مساء.

[33]) Aġ., Murt.: علما.

[34]) So in C.; richtig wohl: المُحْصَنين. — Aġ., Mejd., II, 332, 2, Jâḳ., III, 114: المُوقدين.

35) Aġ.: خزازى.

36) Jâķ.: . . وفى.

37) Vgl. Aġ., IV, 175, 22, wo von diesem Verhältniss zu den Königen erzählt wird.

38) C.: امرأة.

39) Murt.: + عنّى.

40) Aġ., XXI, 99, 18, Murt.: ولا الشمس.

41) Aġ.: ومعْزبتى; Murt.: مغربتى.

42) Murt.: اللقا.

43) Aġ.: فأقْصَى oder فأنضى.

44) Murt.: امين.

45) Dem Metrum angepasst; C.: اسرار; Aġ.: امين علـى اسرارهنّ وقد أُرى

46) Aġ.: على.

47) Murt., Var.: الرحل.

48) Murt.: بحين.

49) C.: وتنزقّه.

50) = Murt.

51) Aġ., XXI, 100, 16: آلف.

52) Aġ.: شقاق.

53) Noch ein anderes Beispiel: Aġ., XII, 128, 4.

54) Bezieht sich auf das in Aġ., XXI, 59, 15, Erzählte.

XXI. 1) C. hier: جَاحَل.

2) So ausdrücklich in C.

3) Dies oder وقد erfordert das Metrum; C.: قد.

4) C.: مُدْنف. Nach d. G. جرّ المجاورة; vgl. meine Anm. zu Ḥuṭ. 33, 11.

XXII. [1]) Das folgende Mutaḳârib-Gedicht hat viele metrische Unregelmässigkeiten (nach dem Schema bei Freytag, Verskunst, 287).

[2]) Gl.: القحاد السّنام.

[3]) Gl.: الزنابير.

[4]) Das Grab; vgl. n⁰. V, Anm. 2.

[5]) Vgl. Jacob, Vorislamische Beduinen, 156, 19. S. Fränkel wies mir zur Erklärung dieses Passus Ḥam., 442, penult., als Parallele nach.

[6]) Also 200 + 50 Jahre. Dass ein *Ḳarn* 100 Jahre umfasse, ist die populäre Ansicht über die Begrenzung dieses Zeitbegriffes (vgl. n⁰. XXII, am Ende). Dabei sind aber in der philologischen und theologischen Litteratur auch andere Bestimmungen zur Geltung gekommen. In Aġ., IV, 130, 24, wird es als selbstverständlich vorausgesetzt, dass sich ein *Ḳarn* auf 60 Jahre erstrecke. Anlässlich des Ḥadîṯ (Muslim, V, 217, = Buchârî, Faḍâʾil al-aṣḥâb, n⁰. 1, Ende): خير الناس قرنى ثمّ الذين يلونهم ثمّ الذين يلونهم ثمّ الذين يلونهم ثمّ يجىء قوم تبدر شهادة احدهم يمينه وتبدر يمينه شهادته hat man Untersuchungen über die Definition des Begriffes *Ḳarn* angestellt. Die meist verbreitete Erklärung, nach welcher eine Generation 40 Jahre umfasst, zeigt eine explicirende Version jenes Ḥadîṯ bei Ibn Mâǵa, 304, Usd al-ǵâba, II, 129: امّتى على خمس طبقات فاربعون سنة اهل برّ وتقوى ثمّ الذين يلونهم الى عشرين ومائة سنة اهل تراحم وتواصل ثمّ الذين يلونهم الى ستين ومائة اهل تدابر وتقاطع ثمّ الهرج الهرج النجاء النجاء (vgl. Ḳurṭubî-Šaʿrânî, Taḏkira — Kairo, 1300 —, p. 138); in einer parallelen Version beginnt dieses Ḥadîṯ mit den Worten: امّتى على خمس طبقات كلّ طبقة اربعون عاما. Die auseinandergehenden Meinungen

über die Dauer eines *Ḳarn* (10—120 Jahre) constatirt Ḳâḍî ʿIjâḍ (st. 544 d. H.) in seinem Commentare zu Muslim (bei al-Nawawî): وذكر الحربىّ الاختلاف فى قدره بالسنين من عشر سنين الى مائة وعشرين ثمّ قال ليس منه شىء واضح وأرى ان القرن كل أمّة هلكت فلم يبق منها احد وقال الحسن وغيره القرن عشر سنين وقتادة سبعون والنخعىّ اربعون وزرارة ابن ابى اوفى مائة وعشرون وعبد الملك بن عمير مائة وقال ابن الاعرابى هو الوقت. Al-Ḥarbî (geb. 198, st. 285) ist der Verf. eines Ġarîb al-ḥadîṯ. — Synonym mit *Ḳarn* wird auch *Dahr* gebraucht (Schol. zu unserer Stelle). Koran, 76, 1: حين من الدهر (vgl. oben, n⁰. VIII, Anm. 2) erklären einige alte Commentatoren durch «40 Jahre». — Synonym ist ferner خَدّ in der Redensart: مضى خدّ من الناس (اى قرن), Ibn al-Sikkît, Alfâẓ, 41, 3. — Auch das entsprechende hebr.-aram. Wort דור, דָּרָא (nach Talmud bab., Jebhâm., fol. 50ᵃ, ganz oben, umfasst *ein* normales Menschenalter zwei *Dôrôth*) findet sich im Arabischen vereinzelt als spätes Lehnwort: دار, scheint aber in dieser Anwendung die Bedeutung «Jahr» zu haben. Ausser der gewöhnlich (auch bei Freytag, s.v.) angeführten Stelle, Ḥarîrî, Maḳ.², 350, 3, kennt al-Balawî, l. c., I, 95, auch ein angebliches Ḥadîṯ, in welchem dieses Wort vorkommt: ففى الخبر انّ بين آدم ونوح الف دار. Im Allgemeinen wird die Dauer eines *Ḳarn*, ohne Rücksicht auf einen bestimmten Zeitumfang, in folgender Weise definirt: والقرن اهل زمان واحد متقارب اشتركوا فى امر من الامور المقصودة (Ḳasṭ., VI, 90). Besonders in der späteren Sprache wird das Wort *Ḳarn* ein Aequivalent für «Saeculum»; z. B. «depuis un tiers de siècle que ce savant vivait parmi nous»; arab. Uebersetzung: قد قطن هذا العالم ببلادنا من منذ ثُلْث قرن

(Eloge funèbre de Mariette Pacha, par M. Ismaïl Bey, Bulletin de l'Institut égyptien, 1880, 164, 14 = 167, 3).

XXIII. 1) Ueber diese Genealogie siehe Aġ., XII, 57, 8, ff.
2) Vgl. oben, n⁰. V, Anm. 2.
3) So in C.
4) Wegen des Metrums verbessert; C.: بنعمة الله علينا.

XXIV. 1) Chiz., I, 537, 12: حذاق.
2) Die historische oder legendarische Beziehung des Verses ist mir unklar. [d. G. verweist auf Freyt., Prov., I, 183, 401, wonach hier Zarḳâ al-Jamâma gemeint wäre; vgl. ibid., 690].

XXVI. 1) Gl.: هو مجا[مّع بن] هلال بن الحر[ث] بن هلال كذا عند الكلبىّ رحمه الله; der eigentliche Name lautet nach Chiz. ausdrücklich: مُجَمِّع على وزن اسم الفاعل من جمّع يجمّع تجميعا; Ḥam.: مجمّع.
2) Ḥam., 342; Chiz., IV, 360.
3) Ḥam.: أَكُ.
4) Chiz. (nach Ḥam.): ان أمْسِ ما شيخا كبيرا.
5) Chiz.: العمر.
6) Nach Chiz. — C.: فمضَبْتُها; Comment. in Chiz., 361: أتت علىّ مائة سنة من ميلادى فألقيتها وراءى كأنّى لبستها ثمّ خلعتها واتبعت بعدها تسعا تولّت، ويروى فنضَوْتُها يقال نَضَى ثوبَهُ ينضُو وينضِى اذا نزعه لغتان. Die in den Text aufgenommene Lesart entspricht der letzteren Form; Ḥam.: فنَضَوْتُها.
7) Ḥam., Chiz.: وخمسٌ تِباعٌ.
8) Ḥam., Chiz.: وخيل كأسراب القطا.

9) Ḥam., Chiz.: اتيتُ.

10) Ḥam., Chiz.: التمتّع. In Beiden folgen hier noch 6 Verszeilen.

XXVII. 1) C.: هزؤا.

2) Von demselben ʿAṭâʾ al-milṭ eine Nachricht in Aġ., XVIII, 100, 4 v. u. — Nach LA., s. v., IX, 284, dient *al-milṭ* zur Bezeichnung eines Menschen, dessen Abstammung man nicht kennt, oder dessen genealogische Verhältnisse unklar sind.

XXVIII. 1) Aġ., VII, 169, 4 v. u., IX, 17, 16, ʿAjnî, IV, 399, Chiz., III, 366: مدركة; dies will wohl das doppelte صح unserer Hschr. ablehnen.

2) Gl.: وكانت ابنة انس بن مدرك تحت خالد بن الزبير رضّة وهى امّ ولده; darunter die Aufzählung dieser Kinder: عبد الرحمن والمهاجر وعبد الله.

3) So, mit صح; Usd al-ġâba, I, 129, Iṣâba, I, 142: كعب.

4) Gl.: ابن العتيك، كذا عند ابن الكلبى; ebenso auch Usd al-ġâba.

5) Usd al-ġâba: خلف.

6) Gl.: (so) صوابه انمار بن اراش وبجيلة امّ ولد انمار الّا خثعم فانّ (Cod.: ناس) امّه هند بنت مالك بن الغافق بن الشاهد بن علّك. Vgl. andere genealogische Angaben bei Jaʿḳûbî, ed. Houtsma, I, 230.

7) Gl.: صوابه عمرو بن الغوث بن نبت بن مالك بن زيد ابن كهلان بن سبا بن يشجب بن يعرب بن قحطان [ع]ن ابن الكلبى.

8) Iṣâba, l. c. (1. 2. 4. 5).

9) Vgl. ZDMG., XLIX, 215, Anm. 3.

10) Vgl. Aġ., XVIII, 217, 12, f. — Iṣâba: تشعشعا.

11) Iṣâba: بريمة.

12) Iṣâba: لعّا.

13) D. i. al-Mundir b. Mâ' al-samâ'; vgl. Lebîd, Châl., 83, Vers 3. In den südarabischen Gedichten über die Vergänglichkeit alles Irdischen kommt dieser Ṣaʿb Dû-l-ḳarnejn auch sonst vor: Ḥimjârische Ḳaṣîde, Vers 111; Kremer, Altarabische Gedichte über die Volkssage von Jemen, n⁰. 11, Vers 3 (diesem Gedichte ganz ähnliche Verse werden bei Bht., 126, dem Lebîd zugeschrieben); n⁰. 12, Vers 9.

14) = كأنّى كُنْتُ فى الأُمَم الخوالى, Ḥam., 340, Vers 4; Tebr.: كأنّى احد المعمّرين لكثرة تجاربى.

XXIX. 1) Sein Name ist علقمة, Ǵamhara, 137; nach Anderen: عَلَس, Aǵ., IV, 39; I. Dur., 311, 7: عَلَس بن جدن.

2) In Ǵamh., l. c., hat die Ḳaṣîde des Dû Ǵadan 26 Verse, wovon hier 1. 13. 4; Chiz., I, 355, bietet beide Gedichte.

3) Schol. in Ǵamh.: اسم امرأة منقول من الفعل الماضى من اجتنى الثمرة وهو منادى بحرف النداء المحذوف

4) C., Chiz.: مضاجع.

5) Ǵamh.: يجزون باعمالهم.

6) Ǵamh.: ما قد.

7) Chiz.: يزرع.

8) C.: شيئًا.

9) Ǵamh.: حينه.

10) Schol. in Chiz.: والاعتاب مصدر أعتبه اذا ازال عتابه وشكواه فالهمزة للسلب

11) Schol. in Chiz. hat die Variante فيذرنهم.

XXXI. 1) C.: زيد.

2) C.: يحيى; Gl.: معيوف بن يحيى بن معيوف بن درم (?)

منهم] بالشام وفى النسب للأزجىّ وآل معيوف] بدمشق بالغوطة فى قرية يقال لها عين ثرماء وينتسبون يقولون معيوف بن يحيى ابن معيوف بن علقمة بن الحارث بن سعد بن عبد [الله] بن عَلْيان بن مُر[هبة] بن حجور (C.: ... مر) .

XXXII. [1]) C.: + بن.

[2]) Dies ist die überlieferte Form; C.: قمّعة und قمّعة.

[3]) Vgl. Ja'kûbî, ed. Houtsma, I, 233; Ḳut., Ma'ârif, 31.

XXXIII. [1]) Nach der gangbaren Genealogie sind 'Arîb und Mâlik Brüder, Söhne des Zejd b. Kahlân.

[2]) oder: ضبيعة.

[3]) Diese Bemerkung bezieht sich auf: بوس (für بوسى); d. G.

XXXIV. [1]) In den gewöhnlichen Genealogien ist hier noch ein Mittelglied: بن سعد; Chiz., I, 139, 1.

[2]) Dieses Glied fehlt in C., ist aber am Rand ergänzt (mit der Bemerkung: لانّه شجّ او شُجّ والهزومة الشاجّة) und wird auch in Aġ., XVI, 96, 8 v. u., Usd al-ġâba, III, 392, Chiz., l. c., an dieser Stelle eingesetzt.

[3]) C.: بشياخكم.

[4]) Bei Ḥamd., 215[a], wo von diesen Erzählungen nichts mitgetheilt ist: (C.: الكوفى) ولمّا غلب المختار بن عُبَيْد على الكوفة وقع بينهما فهم عدىّ بالخروج عليه ثم عجز لكبر سنّه وكان قد بلغ مائة وعشرين سنة وقال

اصبحتُ لا أَنْفَعُ الصديقَ ولا * املكُ ضرًّا للشانئ الشّرِس
وان جَرَى بى الجوادُ مُنْطَلِقًا * لا يَملك الكفُّ رَجْعَةَ الفَرَس

XXXV. [1]) Hier eine genealogische Glosse über بنو بُقَيْلة;

vgl. Ǵâḥiẓ, Bajân, I, 203: قال خالد بن الوليد لاهل الحيرة أخرجوا التى رجلا من عقلائكم فأخرجوا اليه عبد المسيح بن عمرو بن قيس بن حبان (so!) بن نفيلة (so! desgleichen Mus-) الغسّانى وهو الّذى بنى القصر وهو يومئذ ابن (taṭraf, II, 44 خمسين وثلثمائة سنة; darauf folgen geistreiche Antworten auf die an ihn gerichteten Fragen des Châlid. — Vgl. Muraṣṣaᶜ, ed. Seybold, 40, unten, wo er als Christ bezeichnet und sein Grabgedicht mitgetheilt wird. Siehe über ihn noch besonders Ṭabarî-Nöldeke, 254. — Auch in Aǵ., II, 28, 7 (in der Geschichte des ᶜAdî b. Zejd) ist نفيلة der Ausgabe in بقيلة zu verbessern.

²) Fehlt in C.

³) Beide Gedichte in dem betreffenden Artikel des Murtaḍâ, n⁰. 9; das erste vollständig, vom zweiten 1. 3. 2. 4. 5. 7. 8.

⁴) Murt.: بنيت لطارق الحدثان.

⁵) Murt. Gl.: حصنا; Ḥamd., 216ᵇ: لقد بنيت للحدثان حصنا

⁶) Murt., Ḥamd.: طويل.

⁷) Murt., Ḥamd.: اقعس.

⁸) Masᶜûdî, Murûǵ, I, 221 (1—5. 7. 8).

⁹) Masᶜûdî: سوى ما.

¹⁰) Masᶜûdî: يروح على الكه.

¹¹) Murt.: قوم.

¹²) Masᶜûdî, Murt.: ضيغم.

¹³) Murt.: أبعد.

¹⁴) Murt.: مراعى نهر.

¹⁵) Masᶜûdî: فى اليوم المطير (Murt.: الشاء) كمثل الشاة.

¹⁶) Masᶜûdî, Murt.: كسرى.

[17]) Mas^c^ûdî: بيوم.

[18]) C.: سَنْبَر, am R. corr.; Gl.: سنين كـانّـه تصغير سَنَن; andere Glosse: هو ثعلبة بن سُنَيْن ويقال الحارث بن سُنَين قاله المرزبانى فى معاجم الشعراء وقال ابن الكلبىّ فولد سنين الحارث وهو بقيلة صاحب القصر الذى يقال له قصر بنى بقيلة; vgl. Note *i* zu I. Dur., 285.

XXXVI. [1]) C. + بن.

[2]) Der Todte ist رهينة رمس بين تُرْب وجندل; Ǵâḥiẓ, Bajân, II, 125, 2.

XXXVII. [1]) Fehlt in C., a. R.: بن يز....; vgl. Usd al-ǵâba, II, 395.

[2]) Das folgende Gedicht, durch zwei Halbverse (1^a. 4^a) erweitert, in Usd, l. c., 396.

XXXVIII. [1]) Gl.: هو شرية بن عبد بن مليب (فُلَيْت?) ابن خَـوَلى (C.: خَـوْلى) بن ربيعة بن عـوف بن معاوية بن ذُهل ابن مالك بن حَريم بن جُعْفىّ

[2]) C.: بالثلاث.

[3]) LA., s. v. دسم, XV, 91 nach I. Dur.: أخشى.

[4]) Ibid.: أنى قضاء الله.

XXXIX. [1]) Die gewöhnliche Aussprache ist: ^c^*Abîd* (Mas^c^ûdî, Tanbîh, 82, ult.; Chiz., I, 323); die Lesart unserer Hschr. ist aber die richtige. Auch die Corruptel عبيد الله im Cod. P. zu Mas^c^ûdî, Tanbîh, l. c., Note *r*, setzt die Aussprache عُبَيْد voraus, wie denn auch die vortreffliche Leidener

Hschr. (Catal., IV, MDCCXXX. — Cod. 882 Warn. —) von Ibn Ḳutejba, Muchtalif al-ḥadîṯ, 340, diese Lesart hat: ثمّ انقضت الاعمار بعد نوح الّا ما جاء الاخبار فى عمر لقمان صاحب النسور وكان مقدار ذلك الفى سنة واربعمائة سنة ونيفا وخمسين سنة وهذا شىء متقدم لم يأت به كتاب الله ولا ثقة وليس له اسناد انّما هو شىء يحكيه عُبَيْد بن شَرْيَة الجرهمىّ واشباهه من النسّاب. Auch für den Namen seines Vaters ist die in unseren Text aufgenommene Aussprache dem gewöhnlichen شَرِيّة (Aġ., XXI, 191, 4; 206, 6) vorzuziehen. Sein Name war vielen *Taṣḥîfât* ausgesetzt: عمير بن شبرمة, Usd al-ġâba, III, 351. — Gl.: عاش الى ايام عبد [الملك] بن مروان روى عن الكيّس النمرى وعن زيد بن الكيّس قاله [فى] الفهرست (= Fihrist, 89, unten).

²) Sûre 17, 13.

³) So in C.; es muss wohl بدهرها lauten (das Suffix ها bezieht sich auf ايّام?); der Text ist hier in Unordnung.

⁴) C.: اخوها. [d. G. schlägt vor zu emendiren: دهرنا, اخونا.]

⁵) C.: لها. — [Für فيئًا vermuthet d. G. قِنًّا.]

⁶) In C. dittographirt. [Nach d. G. wäre zwischen den beiden قال etwas ausgefallen: ومن هو oder فلمن].

⁷) C.: بُذل.

⁸) C.: رويتها. — ʿIḳd, I, 381, (= Nöld. Delect. 3), mit einem Vers (nach 1) mehr; bei Anbârî, Nuzhat al-alibbâʾ, 34, ff., werden die Verse so eingeführt: وممّا روى عن ابى عمرو لشيخ من اهل نجد; 35: وهذه الابيات لعثمان بن لبيد العذرى. Dieselben stehen mit Ausnahme des letzten, der auch bei Anbârî fehlt, bei Sujûṭî, Šarḥ Šawâhid al-

muǵnî (de Sacy, Anth. gramm., Uebers., 202); Verse 4–6 in Usd al-ǵâba, III, 351; Verse 4—7 in LA., s. v. دهر, V, 380.

9) Anb.: قلبُ.

10) Anb.: من; ʿIḳd الاحياء.

11) ʿIḳd, Suj., Anb.: فاذكر.

12) Suj.: ينفعك.

13) ʿIḳd: بالجهل.

14) Anb.: مُوجِدَةٌ.

15) Anb.: لك.

16) C.: اطلاقًا.

17) Anb.: فلست تدرى وما; ʿIḳd: تريد امرا فما.

18) Anb., Suj.: ادنى لرشدك.

19) Usd: استرزق.

20) Nur C. und ʿIḳd, alle Uebrigen: طٌ.

21) LA.: اذا هو الرمسُ.

22) Usd: صار ميتا تعفيه.

23) ʿIḳd: توهّمه.

24) Anb.: ايّما.

25) LA.: حين; ʿIḳd: فى كلّ حاليه.

26) Anb., Usd: عليه غريبٌ.

27) ʿIḳd: ما ضمّنت شلْوهُ اللحد المحافيرُ.

XL. 1) C.: + بن جرم, was an dieser Stelle unrichtig.

2) Bḥt., 144: سيف بن وهب الطائى (Verse 1. 2).

3) Bḥt.: هالك.

4) Bḥt.: انّنى.

5) Bḥt.: البّطل.

XLI. 1) Die genealogische Reihe ist hier im Vergleich mit n⁰. XL verwirrt; nach Wüstenf., Gen. Tab., 6, 15, ist قمران ein Sohn des جرم.

2) Bḥt., 144.

3) Bḥt.: قد تَحَصَّه.

4) C., Bḥt.: وانقف, jedoch ist قفّ VII nicht bezeugt.

XLII. 1) Der Verfasser der folgenden Verse ist nach Aġ., XIII, 111, Chron. Mekk., III, 41, Jâḳ., II, 215: مضاض بن عمرو بن الحارث بن الجرهمى; Jâḳ., IV, 623: عمرو بن الحارث بن مضاض بن عمرو بن مضاض الاصغر; Ḥamd., 217ᵇ: عمرو بن الحرث بن مضاض الجرهمى

2) C.: سالح.

3) Aġ., l. c. (6. 4. 3. 5 und ein fremder Vers).

4) Aġ.: أزجو.

5) Aġ.: وازجو.

6) Aġ.: وقصّوا ما تقصّونا.

7) Aġ.: انّا كما انتم كنّا.

8) Aġ.: بصرف كما صرنا تصيرونا.

9) Aġ.: بالبغى فيه فقد صرنا أفانينا.

10) Aġ.: الحىّ.

11) Aġ.: +

كنّا زمانا ملوك الناس قبلكم * نأوى بلادا حراما كان مسكونا

12) Aus einem in Aġ., Jâḳ. (an beiden Stellen), Chron. Mekk., ll. cc., angeführten langen Gedicht; vgl. oben 5, 3 ff.

13) Alle Uebrigen haben: فلبادنا (Ḥamd.: فلبادها).

XLIII. 1) Gl.: وهو ابن كعب بن قيس بن سعد بن ..... بن ....بطن منهم كعب بن رَداة بن ذُهل وهو الّذى طال عمره فقال لم يبق ..... الابيات الى آخرها وقا[ل] بعَقِبها من ولد معبد بن

جعفر [بن] قرط بن عبد يغوث[ث] بن كعب بن رد[اة] الشاعر
Das Citat ist vielleicht aus Ibn al-Kelbî; auch bei I. Dur., 241, Bḥt., 151, ist das folgende Gedicht dem langlebigen Kaʿb b. Radât zugeschrieben.

²) I.Dur.: خَلْدَة; Bḥt.: أسماء; Gl.: جديه.

³) I.Dur.: بناتى.

⁴) I.Dur., Bḥt.: + ولا عقيم غير ذى بنات.

⁵) Bḥt.: مَسْقَط.

⁶) I.Dur., Bḥt.: الشّحر. Bei Bezeichnung grosser Entfernungen Miṣr und Śiḥr als die beiden Endpunkte, Aġ., XXI, 252, 10 (vgl. Zeitschr. für Assyr., III, 302 ff.).

⁷) Bḥt.: مشترى.

XLIV. ¹) C.: عن.

²) C.: ويوم; es ist das Object von شهدت, nicht Accusativ der Zeit und *Muḍâf* des folgenden Verbums.

XLV. ¹) C.: خلاءها, falsch; vgl. Nihâja, s. v., I, 319.

²) Vgl. Mejd., I, 33.

³) Die Verse werden als von Ḏu-l-iṣbaʿ angeführt bei Bḥt., 298; eine andere Version dieser Erzählung in Aġ., IV, 76, oben.

⁴) Bḥt. hat den Halbvers: نبتى جميعا تُؤَامًا تُؤاما.

⁵) Bḥt., Mejd.: ظللتُ.

⁶) Bḥt.: صُوارا.

⁷) Vgl. Mejd., I, 32, unten. Ibn Hiśâm 78.

⁸) Gl.: سُخَيْلَة [فى] السيرة لمحمّد بن [اسحاق]. (d. G.).

⁹) Gl.: وفى للمتلمّس بن سحول (؟) وقال ابو عبيدة وما سبق المتلمّس الى هذا احد وقال غيره اليمن تدّعى هذا للحكم وتزعم

انّه عمرو بن حُمَمَة الدّوسىّ وربيعة [تدّ]عيه وتزعم انّه مسعود بن قيس بن خالد بن عبد الله بن عمرو بن الحارث بن همام بن مرّة قال انّ خالدا هو الّذى يعرف بذى الجدّين قال ابن الكلبىّ والّذى لا شكّ فيه [انّه] عبد الله [بن] ه[ما]م تدّعيه [وتز]عم انّه ربيعة [بن] مخاشن [الا]سيدى [ونا]س تزعم انّه [عام]ر بن الظّرب [وهو] المجمَع عليه. Die Ergänzungen in Z. 6 dieser Gl. verdanke ich d. G.

[10]) Aġ., III, 3; XXI, 206.

[11]) Vgl. Balawî, I, 287.

[12]) Aġ., III, 4, ein grösseres Gedicht (12 Zeilen), in welchem die hier mitgetheilten Verse als 4. 5. 7. 10. 8 vorkommen; unsere Verse 4. 5 fehlen; kürzer I.Hiś., 77; Vers 2 in LA., s. v. رعى, XIX, 43; Vers 6 ibid., s. v. شبى, XIX, 147; Verse 1. 2 nebst einem bei Abû Ḥâtim fehlenden Verse ibid., s. v. عذر, VI, 222.

[13]) I.Hiś.: ظلما; LA., s. v. عذر: بعضٍ على بعضٍ.

[14]) Dieses Wort ist in zweierlei Form überliefert: يَرْعَوا in C. und LA., s. v. عذر (hier mit der Erklärung: ولم يَرْعَ بعضهم على بعض بعد ما كانوا حيّة الارض التى يحذرها كلّ احد, d.h. sie führen ihrem Genossen die Heerde nicht zur Weide, sie leisten ihm keinen Freundschaftsdienst; فلان يَرْعَى على أبيه اى يرعى غَنَمَهُ, LA., s. v., XIX, 41), und يُرْعُوا, LA., s. v. رعى (I.Hiś.: يُرْعِ), mit der Bedeutung: sie schonen einander nicht (أَرْعَى عليه أَبْقَى); Aġ. hat in der That: يُبْقُوا.

[15]) C., Aġ.: من.

[16]) Aġ.: شبوا.

[17]) Aġ., LA.: لحسب.

[18]) Mejd., II, 214.

[19]) Ibid., II, 216.

[20]) Ibid., II, 40.

[21]) Die Blutrache bringt Beruhigung und lässt weiteres Blutvergiessen vermeiden; Aġ., II, 186, 14 ff.; Koran, Sûre 2, 175: ولكم في القصاص حيوة, wozu Fachr al-dîn al-Râzî, Mafâtîḥ al-ġajb, II, 158, mehrere profane Sprichwörter beibringt: قتْل البعض احياءٌ للجميع, ferner: أكثِروا القتل يقلّ القتل und: القتل أنفى للقتل (Freytag, Prov. Arab., III, I, n⁰. 2428; Fâkihat al-chulafâ᾽, ed. Freyt., 13, 6; ibid., Z. 5: رُبّ اراقة دم تمنع من اراقة دماء; vgl. noch einige Sprüche bei Fleischer, Kl. Schriften, I, 235, unten).

[22]) Aus dem Folgenden finden sich Fragmente bei Ǵâḥiẓ, Bajân, I, 220.

[23]) Ǵâḥ.: حليما.

[24]) Ǵâḥ.: الحلماء.

[25]) Dieselbe Lehre giebt Asmâ᾽ b. Châriǵa seiner Tochter Hind, als er sie dem Ḥaǵǵâǵ zuführt, Aġ., XVIII, 128, 16; ibid., 132, 4, richtet Abu-l-aswad al-Ḍu᾽alî dieselben Worte an seine Tochter.

[26]) Šaraf al-dîn, bei Freyt., Prov. Ar., I, 78: ارفع.

[27]) Ibid.: تنفر.

[28]) Mejd., I, 13, unten, wo der Satz ein Sprichwort ist: وفاق.

[29]) Freyt., ibid.: فتعجيل الفراق.

[30]) Hierfür bei Šaraf al-dîn: والخُلع احسن من الطلاق; nach unserem Texte: «das beste unter den hässlichen Dingen ist die Scheidung», d. h. sie ist zwar ein hässliches Ding, aber dem ehelichen Unfrieden dennoch vorzuziehen. Vgl. in der muhammedanischen Tradition: ما أحلّ الله شيئا

ما من حلال أبْغَضَ عليه من الطلاق, Abû Dâwûd, I, 216; تزوّجوا ولا تطلّقوا فانّ الطلاق يهتزّ منه العرش, Abû Ǵaʿfar, bei Ṭabarsî, Makârim al-achlâḳ, 81; تزوّجوا ولا تطلّقوا فانّ الله لا يحبّ الذّوّاقين والذوّاقات, ibid.

[31]) Freyt.: ولن نسلبك.

[32]) Als erster *Chulʿ*-Fall im *Islâm* wird im Musnad Aḥmed, IV, 3, angeführt: كانت حبيبة بنت سهل تحت ثابت بن قيس بن شمّاس الأنصارىّ فكرهته وكان رجلا دميما فجاءت الى النبىّ صلّعم فقالت يا رسول الله انّى لأراه فلولا مخافة الله عزّ وجلّ لبزقت فى وجهه فقال رسول الله صلّعم أتردّين عليه حديقته التى أصْدَقَك قالت نعم فأرسل اليه فردّت عليه حديقته وفرّق بينهما فكان ذلك اوّل خلع كان فى الاسلام. Auch für eine andere Scheidungsform, den *Ẓihâr*, wird der erste Fall, bei dem sie in der *Ǵâhilijja* in Anwendung kam, speciell angeführt, Aġ., VIII, 50, 13; für ihre Anwendung im *Islâm* siehe Tahḏîb, 168. Vgl. Wellhausen, Nachrichten von der Kön. Ges. d. Wissensch. zu Göttingen, 1893, 453.

[33]) Vgl. al-Azraḳî, 129.

[34]) Vgl. jedoch I. Hiś., 76 ff., wonach die B. ʿAdwân diese Functionen erhielten, nachdem die Ṣûfa längst aufgehört hatten, dieselben auszuüben.

[35]) C.: بمستوى. Abû Rauḳ, dem die in Klammer gesetzten Worte angehören, will sagen, das Wort العدوانىّ in diesem Dictat des Abû Ḥâtim sei nicht am Platze; es bilde eine unnütze Wiederholung, da ja doch من عدوان vorhergehe. — Ueber Abû Sajjâra vgl. Dam., s. v. الحمار الوحشىّ, I, 317.

[36]) C.: أَيَادٍ.

[37]) Mejd., I, 359, unten.

[38]) C.: خلفت. In der folgenden Zeile C.: فايذن.

[39]) Siehe oben, n⁰. XI, Anm. 87.

[40]) Nach Ǵâḥiẓ, Bajân, I, 178, ʿIḳd, III, 272, hiess sie عمرة und war die *Mutter* von عامر بن صعصعة.

[41]) Ǵaḥ., ʿIḳd: انّك أتيتنى.

[42]) Ǵâḥ., ʿIḳd: وأرحم.

[43]) Ǵâḥ.: أبغيتك او زودتك; das letztere Wort ist in رددتك zu corrigiren, ʿIḳd: قبلتك او رددتك.

[44]) الايمة — النكاح fehlt bei Ǵâḥ. und in ʿIḳd.

[45]) Ǵâḥ., ʿIḳd: وللحسيب كفء للحسيب.

[46]) Ǵâḥ., ʿIḳd: أبٌ بعد أب.

[47]) Ǵâḥ.: + أفر من السرّ الى العلانية أنصح ابنا وأودع ضعيفا قويّا (bis انصح auch ʿIḳd).

[48]) Fehlt bei Ǵâḥ. und in ʿIḳd, wo nur die zweite Version. Ueber die Beziehungen des ʿÂmir b. al-Ẓarib zu den Dausiten belehrt uns folgende, auch formell interessante Notiz aus den Amâlî von al-Ḳâlî (in Muzhir, II, 254): حدّثنا ابو بكر بن دريد قال كان ابو حاتم يصحّ بهذا الحديث ويقول ما حدّثنى به ابو عبيدة حتّى اختلفت اليه مدّة وتحمّلت عليه بأصدقائه من الثقفيّين وكان لهم مواخيًا قال حدّثنا ابو حاتم قال حدّثنى ابو عبيدة قال حدّثنى غير واحد من هوازن من أولى العلم وبعضهم قد أدرك أبوه الجاهليّة او جدّه قال اجتمع عامر بن الظرب العدوانىّ وحميمة بن رافع الدوسىّ وتزعم النسّاب أنّ ليلى بنت الظرب أمّ دوس بن عدثان وزينب بنت الظرب امّ ثقيف وهو قسىّ الخ

49) Ǵâḥ., ʿIḳd: من غير رهبة ولا رغبة.

50) غيره — وكلّه fehlt bei Ǵâḥ. und in ʿIḳd.

51) Ǵâḥ., ʿIḳd: لو.

52) Ǵâḥ.: + على قدر الجدود; ʿIḳd: + على الجدود.

53) Gâḥ., ʿIḳd: ما ترك الاوّل للآخر ما.

54) Hier schliesst die Erzählung bei Ǵâḥiẓ und in ʿIḳd. Des Ersteren Quelle für dieselbe ist: محمّد بن حرب الهلالىّ عن ابى الوليد الليثىّ; der Verfasser des ʿIḳd hat sie, wie die Identität des Textes zeigt, dem Ǵâḥiẓ entnommen, den er gerne ausschreibt, ohne seine Quelle zu nennen.

55) In der Bedeutung «Regen», LA., s. v., XVIII, 235, unten.

XLVI. 1) C.: السّمال; vgl. jedoch Muśtabih, 273, 7 (ohne Artikel): ابو سمّال الأسدىّ شاعر كان فى الردّة.

2) C.: وهاديَة; viell. l. وهازئة.

3) فتَى (C.: فتا) = فتِى; vgl. oben, nº. X, Anm. 11.

4) So C., mit beiden Vocalen.

5) Dem Verfasser des Gedichtes hat wohl die Redensart Imrḳ., 34, 1 (Ahlw.), vorgeschwebt: فتُقْصِر عنها خُطْوةً او تبوصُ

6) C.: مُقْصر; vgl. LA., s. v., VI, 415: ويقال ما رضيت من فلان بمَقْصَرٍ ومَقْصِرٍ.... اى بأمر يسير

7) C.: مُرْجَمًا (*sic*); LA., XV, 120: ورجل مِرْجَم اى شديد كأنّه يُرَجِّم به مُعاديه

8) Schluss des Kitâb Sîbawejhi, ed. Derenbourg.

XLVII. 1) Bei Mejd., I, 39, und in TA., s. v. فلج,

II, 88, hat dies Sprichwort eine andere Beziehung, nämlich «mit einer Sache nichts gemein haben *wollen*».

[2]) C.: بثَنيَى. Die Emendation hat Prof. de Goeje vorgeschlagen, = «mit meinen beiden Kniefaltungen», von ثَنَى رِجْلَهُ; er vergleicht dazu Ḥam., 84, Vers 4: ولقد اجمع رِجْلَيَّ بها, d. h.: اضمّهما على الفرس, um das Ross zu schnellem Laufe anzufeuern. (Ich dachte früher, dass etwa: بُثَيْنَةُ, als Anrede, zu lesen sei.)

[3]) C.: بـاق, was nicht gut angeht, da nur die Nominalformen بَوْق und بُوق überliefert sind. — Die in den Text aufgenommene Emendation hat d. G. vorgeschlagen.

[4]) C.: الهُول. [d. G. liest: الهُون.]

[5]) C.: كالسبهل.

[6]) In der Bedeutung: زاد.

[7]) C.: اكونَ.

[8]) C.: لَزاز.

[9]) LA., s. v., III, 338, 19: قال (ابن دريد) ومن كلامهم ما أَقْرَبَ الصَّحاحَ مِنَ السَّقَم

[10]) LA., s. v. عنن, XVII, 163: مُعْرِض.

[11]) Mejd., II, 230, unten.

XLVIII. [1]) Anderswo (z. B. Ja'ḳûbî, ed. Houtsma, II, 373, 15): الحُرّ.

[2]) LA., s. v., XII, 38, Ǵawâl., ed. Sachau, 92, = الوان اللحم المطبوخة

[3]) C.: ظاهرة.

[4]) C.: الهَيام.

[5]) C.: الهى.

[6]) C.: لمَخْزية.

[7]) C.: مخدّعى, vielleicht mit der Bedeutung: خدّع, Kriegserfahrungen bieten (LA., s. v., IX, 416). Unsere Veränderung gründet sich auf die Redensart: بَطَلٌ مُخَدَّع اى مضروب بالسيف. Wie leicht dies aber mit einer der Formen aus خدّع verwechselt wird, ist aus einem Beispiel in LA., IX, 419, ersichtlich.

[8]) C.: فذلّتْ; der folgende Accusativ erfordert ein transitives Verbum; Subject ist: بيض (die blanken Schwertklingen). [فذلّت ... اركانُهم d. G.]

[9]) C.: تَعْلقهم صُمْدا.

L. [1]) Fehlt in Gen. Tab., 2, 29—30, wo: مصاد بن كعب.

[2]) C.: بن.

LI. [1]) So in C.; nach Gen. Tab. würde man hier aus den für die Nachkommen des Hubal angeführten Namen einzusetzen haben: بن حيشم بن عبد مناة.

[2]) C.: عبيد.

[3]) Aus زيد اللات verändert, wie oben, XX, Anm. 2, und im Weiteren öfters.

[4]) C.: حُلْو.

LII. [1]) Dieses Mittelglied fehlt in Gen. Tab.: عوف بن عميرة

[2]) Gen. Tab.: المون.

LIII. [1]) Gl.: ليس لتغلب بن حلوان ولد غير وبرة ، وعامر وهو [طابخة] اخو عمرو وهو مدركة وعُمَيْر وهو قمعة ، والله اعلم vgl. Gen. Tab., J, 6.

LIV. [1]) C.: شَبِيع.

[2]) Der Name ist ursprünglich wohl: شيع اللات und fehlt in dieser genealogischen Reihe bei Ja^cḳûbî, ed. Houtsma, I, 231, 6—7.

[3]) Bḥt., 294; Aġ., II, 126 (anonym); Ibn Ḥamdûn, 210[b] (anonym): وانشد الفرّاء; Muḥâḍ. ud., II, 196; Murt., n°. 8.

[4]) Bḥt., Ḥamd.: حابل; vgl. Bḥt., 296, in dem Altersgedichte des غذية بن سلمى, Verse 1. 2:

وان انحنى لتقادمي ظهري * حتّى كأنّني حابلٌ قنصا

[5]) Muḥ., Murt.: ادنو.

[6]) Muḥ.: قريت; Ḥamd., Murt.: قصير; vgl. 54, 18.

[7]) Murt.: نعلك.

LV. [1]) Die beiden ersten Glieder kommen in den Gen. Tab. nicht vor, welche, 2, 28, mit Mâlik einsetzen.

[2]) In C. dittographirt.

[3]) Vgl. n°. LI, Anm. 3.

[4]) C.: بالأوداث.

LVI. [1]) Dass Jemand «zwischen Hölzern» sich befinde, wird gewöhnlich vom Todten in Bezug auf die ihn tragende Bahre: (أعواد نعش, Namir b. Taulab, Aġ., XIX, 160, 4 v. u.) gesagt; er ist: رهين صفيحات وأعواد (al-Fâri^ca in Dîw. Chansâ', ed. Beirût, 171, 12; Śawâ^cir, I, 100, 2, = Aġ., XI, 16, 4 v. u.); die Bahre ist: ذو الأعواد, «das mit den Hölzern», z. B. in einem Ausspruch des Aswad

f

b. Ja^cfur, Muf., 37, 5, LA., IV, 315: Wohl weiss ich auch ohne deine Mahnung, أنّ السبيلَ سبيلُ ذى الأعواد, «dass der Weg der Weg des Hölzerdinges ist», d. h. dass der Lebensweg zur Bahre führt. (Vgl. jedoch Aǵ., III, 3, 12). Man charakterisirt die Bahre durch die beiden Latten, zwischen welchen sie getragen wird: بين العودين (al-Šanfarâ, Muf., 18, 33); vgl. Aǵ., XXI, 96, 6, ff.; Ṯab., III, 2422, 2: بين عمودى سريرها; Usd al-ǵâba, III, 135: قد حمل السرير بين عمودين. Die Klagefrau ergreift den عمود السرير, während sie ihren Klagegesang anstimmt, Aǵ., I, 19, 19. In unserem Verse sind die «Hölzer» der Bettgestelles gemeint.

LVII. [1]) Hammâm wird unter den Söhnen des Rijâḥ nicht genannt in Gen. Tab., K, 15.

[2]) Vgl. Note zu Ḥuṭ., 6, 10.

LVIII. [1]) Später ist dieser Name mehrmals أُسَيْد geschrieben.

[2]) Damit kann nur der يوم الحاجر gemeint sein, ^cIḳd, III, 92 (die B. Jaśkur im Kampfe gegen die بنو اسيّد بن عمرو بن تميم)

[3]) Derselbe Ausspruch wurde oben, 10, 14, dem Akṯam zugeschrieben.

[4]) Die hier folgende Erzählung ist im Kitâb al-waṣâjâ, 88[a], unter dem Titel: وصيّة أسيّد بن اوس wiederholt, aber mit wesentlichen Varianten, welche uns die Unsicherheit der Ueberlieferung solcher Texte zeigen.

[5]) Waṣ.: وكان اسيّد.

[6]) Waṣ.: + ماريّة; danach wäre Ḥâriṯ b. Mârija (al-A^craǵ?) gemeint. — C.: رِضاْ; Waṣ.: الرِّضاْ.

7) Waṣ.: ابن. Unter den Banu-l-śaḳîḳa sind nach Nöldeke (Ṭabarî-Uebers., 170, Anm., oben) die lachmidischen Fürsten von Ḥîra zu verstehen. Vgl. Schol. zu Nâb., ed. Günzburg, 18, 1 (= Ahlw., App., 41, 1); *al-Śaḳîḳa*, eine Jüdin, die Ahnfrau des Noᶜmân. Den Ġassâniden الحارث بن الهبولة kann ich sonst nicht nachweisen. Einen زياد بن الهبولة بن عمرو . . . . . . بن سليح القضاعى (für dessen Namen jedoch in der entsprechenden Erzählung, Chiz., III, 503, 16: عمرو بن الهبولة steht) finden wir im Kampfe gegen Âkil al-murâr, Aġ., XV, 86; seine Stelle in diesem Kampfe nimmt in anderen Berichten (Ibn Badrûn, 120) ᶜAbd Jâlîl ein. In ᶜIḳd, II, 86, ganz unten, ist es die Frau des Ḥâriṯ b. ᶜAmr al-Kindî, die in die Gefangenschaft des Ġassâniden Ibn Habûla geräth, dessen Umgang mit ihr seine Ermordung durch den Ehegatten nach sich zieht und die Veranlassung zu den in Aġ. angeführten Versen bildet.

8) Waṣ.: (قال) انّما يوثق فى الشدّة بذى القرابة وبصفة الاخوان وبصدق النح. Der Lesart in C. lässt sich nur ein Sinn abgewinnen, wenn وهو رجل als — freilich recht banale — Interpretation des vorangehenden Eigennamens betrachtet wird.

9) Waṣ.: على البخل السخاء.

10) Von hier ab ist der Text in Waṣ. verschieden; nur einzelne Sätze stimmen mit den von C. in abweichender Reihenfolge angeführten Sprüchen überein.

11) Waṣ.: والصدق.

12) Waṣ.: والكذب يفسد الفعال.

13) Waṣ.: وتصرّف الاحوال يغيّر الرجال.

14) Eine alte Aera der Araber, für die mich Nöldeke auf Masᶜûdî, Tanbîh, 203, Murûǵ, III, 162, IV, 129, hinweist.

Ungefähr 150 Jahre vor Beginn des Islâm raubten Aus und Ḥasba, Söhne des Aznam von den Jarbûᶜ, die von den Jemeniten bei Gelegenheit des Ḥaǵǵ-Festes nach Mekka gebrachte Kaᶜba-Decke und plünderten auch sonst noch die Weihgeschenke, die einer der jemenitischen Fürsten dargebracht hatte; daraus entstand ein grosses Handgemenge unter den Wallfahrern. Diesen Ḥaǵǵ nannte man «Ḥaǵǵ der Treulosigkeit». Usejjid mag ein Sohn jenes den Raub ausführenden Aus gewesen sein.

[15]) Waṣ.: بالأناة; das folgende Wort fehlt.

[16]) Waṣ.: غواية.

[17]) C.: يَعتَبِر.

LIX. [1]) C.: مُعَذَّر, ohne Artikel. Der Dichter selbst führt den Namen seines Vaters mit dem Artikel an, Aġ., XII, 12, Z. 14.

LX. [1]) Die Verse sind aus diesem Buche citirt in Chiz., I, 323.

[2]) Chiz.: محارم.

[3]) Gl.: موضعان.

[4]) Die ich bereits vollständig abgelegt habe, wie ein abgenutztes Kleid (vgl. nº. XXVI, Anm. 6), etwa فعيل بمعنى مفعول. Das folgende Zahlwort ist freilich, ohne Verbindungs-Wâw, zu lose angeschlossen (220 Jahre). Chiz. hat: بضعة, was sowohl metrisch als auch grammatisch bedenklich ist. [d. G. schlägt vor: ونصيّة = Rest.]

[5]) C.: سَنْداد.

[6]) Vgl. oben, nº. XXVIII, Anm. 13.

[7]) Bei Bḥt., 302, so eingeführt: وقال الحارث بن حبيب الباهلى ويروى لغيره

[8]) C.: لذاق.

LXI. [1]) In Usd al-ġâba, IV, 260, Chiz., I, 337, ist zwischen Rabî^ca und b. Mâlik بن عامر eingeschoben.

[2]) Hier scheint das Wort اليوم ausgefallen zu sein.

[3]) Die verschiedenen Angaben über die Lebensjahre des Lebîd s. bei Huber-Brockelmann, Die Gedichte des Lebîd (Leiden, 1891), II, 2, ff.

[4]) Vgl. Aġ., XIV, 97.

[5]) Iṣâba, III, 258, wo unsere Stelle citirt wird, giebt eine ausführlichere Relation dieses Vorfalls.

[6]) C.: يرِدّ; möglich auch: يَرِدّ.

[7]) ʿOmar hatte nämlich dem Lebîd über die gewöhnliche Donation von 2000 eine Zulage von 500 bewilligt.

[8]) Aġ., l. c., Z. 21 und 23, hat für dieses Wort: العودان, was man in القوْدان corrigiren muss, wie es auch richtig bei Dam., II, 443 (s. v. الهجرس), übernommen ist.

[9]) Aġ., XIV, 99, XV, 140, Bḥt., 299, aus einem grösseren Gedicht; Dîwân, ed. Châlidî, 23.

[10]) C.: عليه.

[11]) Dîwân, ed. Châl., 28.

[12]) Hub.-Brockelm., l. c., n⁰. LIV; in den Anmerkungen dazu sind die Parallelstellen (dazu Usd al-ġâba, IV, 262) und Varianten angeführt. Muḥammed b. Sallâm al-Ǵumaḥî sagt (Muzhir, II, 171) von diesen Versen, dass «keine Meinungsverschiedenheit hinsichtlich ihres apokryphen Charakters obwalte; sie seien nur dazu gut, dass man Erzählungen daran anknüpfe und den Königen die Zeit damit verkürze».

[13]) Usd: باتت تشكّى الىّ النفس.

[14]) Hub.-Brockelm., l. c., Fragm. n⁰. XXV.

[15]) Dîwân, ed. Châl., 25; vgl. ZDMG., XLIX, 214, Anm. 2, Bḥt., 150.

[16]) Bḥt.: هدى.

[17]) Die folgende Erzählung bis Ende dieses Abschnittes, Chiz., I, 338; vgl. Aġ., XIV, 100, XVI, 165.

[18]) Bḥt., 292; Hub.-Brockelm., l. c., Fragm. n⁰. XLIV (Verse 1—3); vgl. unten, n⁰. CX, Anm. 5.

[19]) Bḥt.: يومًا.

[20]) Aġ., XVI, 165: عنان. — C.: لجامِ.

[21]) Bḥt.: صروف.

[22]) So Aġ., l. c., Z. 14; ibid., Z. 5, Bḥt.: فما بال من.

[23]) So Aġ., l. c., Z. 15; ibid., Z. 6:

فلو أنّ ما أُرْمَى بنَبل رَمَيتُها

Bḥt.:

فلو انّنى أُرْمَى بنبل رأيتُها

[24]) Aġ., l. c.: ولكنّما.

[25]) Chiz.: تكن.

[26]) Aġ.: حديثا, vielleicht als Synonym eines ursprünglichen جديدا.

[27]) Ibid.: جديد البرى.

[28]) Aġ., Bḥt.: وأفْنَى وما أُفْنِى.

[29]) Aġ., Bḥt.: ليلةٌ.

[30]) Aġ., Bḥt.: وما.

[31]) Chiz., Aġ.: يغْنِ. Die Lesart des Textes entspricht der Bedeutung غنى IV «abwenden», LA., s. v., XIX, 376: وفى حديث عثمان انّ عليّا بعث اليه بصحيفة فقال للرسول أَغْنِها عنّا اى أَصْرِفْها وكُفَّها, mit Berufung auf Koran, 45, 18; 80, 37.

[32]) Vgl. unten, n⁰. LXXIX, Anm. 2; statt dieses Verses, der in Aġ., l. c., an *erster* Stelle als Vers 2 erscheint, haben Aġ. (als Schlussvers an *beiden* Stellen) und Bḥt.:

وَأَهْلَكَنِى تَأْمِيلُ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ * وَتَأْمِيلُ عَامٍ بَعْدَ ذَاكَ وَعَامِ

[33]) Vgl. oben, 68, 1—4.

[34]) Hub.-Brockelm., l. c., Fragm. n°. L (منكبى, Druckfehler). Der Vers ist übrigens mit Zuhejr, 20, 6 (Ahlw., 177, Vers 2, Landberg), identisch; vgl. unten, n°. LXVIII, Anm. 10. In ʿIḳd, I, 148—149, wo diese Geschichte gleichfalls erzählt wird, folgen von hier ab andere Gedichte zu den fortschreitenden Lebensjahren.

[35]) Vgl. oben, Anm. 14.

[36]) Ist bei Bḥt., 156, als Vers 2 zu dem folgenden: ولقد سئمتُ, gezogen.

[37]) Aġ., XVI, 165, Var.: دهرًا; Chiz.: ستا.

[38]) Aġ., Bḥt.: قبل.

[39]) Vgl. oben, 68, 9. 10.

LXII. [1]) Nach Kâmil, 123, penult., I.Dur., 113, 12, hätte Abû Ḥâtim nur die Aussprache النَّمِر gebilligt.

[2]) Nach Aġ., XIX, 157; C.: أُقَيْش. Der Grossvater des Namir heisst sonst: زهير, Tahḏîb, 599, Gen. Tab., J, 17; in Usd al-ġâba, V, 39, wo die volle Genealogie des Dichters nach Ibn al-Kelbî und Abû ʿAmr mitgetheilt wird, ist اقيش der Urgrossvater; dessen Sohn زهير.

[3]) Gehört zu einer Ḳaṣîda, deren erste neun Zeilen bei ʿAjnî, II, 395 (aus derselben Ḳaṣîda andere Verse in Aġ., XIX, 159, ʿAjnî, IV, 342, Chiz., IV, 233, Usd al-ġâba, l. c., unter welchen Vers 6 unseres Gedichtes). — Fünfzehn Verse der Ḳaṣîda sind in Muġni-l-labîb (bei de Sacy, Anthol. gramm., 468—469) angeführt und unter ihnen (in anderer Verbindung als bei Abû Ḥâtim) die Verse 1. 2. 4.

[4]) Chiz., IV, 233.

[5]) ʿAjnî, Muġnî:

دعانى الغوانى (العذارى :Muǵnî) عَمَّهُنَّ وخِلْتُنى

[6]) Muǵnî: ظعينتى.

[7]) Muǵnî: تلفّ.

[8]) Muǵnî: الازار.

[9]) Bḥt., 143, Aǵ., XIX, 159, Usd, l. c., Chiz., I, 322: يود.

[10]) Usd: جاهدًا; Chiz.: والبقا.

[11]) C.: يرى; Chiz.: ترى.

[12]) Bḥt. hat noch einen weiteren Vers, der auch im Muǵnî-Citat als letzter steht:

يودّ الفتى بعد اعتدال وصحّة * ينوء اذا رام القيامَ فيُحْمَلُ

LXIII. [1]) Gl.: {نصار بن سُبَيْع بن [بكر] بن اشجع [بن] / معا} .ريث ولا.... سُلَيم أخو..... Mit سُبَيْع wird die genealogische Reihe angeführt in Usd al-ǵâba, III, 416, anlässlich des Enkels dieses Naṣr: عقبة بن حلبس بن نصر, der ein «Genosse» war.

[2]) Das ganze Gedicht anonym bei Mejd., I, 434, zu dem Sprichwort: اعمر من نصر. Bḥt., 154: (so) وقال سلمة بن الخرشت احد بنى انمار بن بغيض وقد رويت لغيره ايضا. Vers 1 in LA., s. v. هند, IV, 449; Verse 1. 2[a]. 3[b] bei Balawî, II, 89 (نصر بن اصبع بن دهمان من (بن .ed) اشجع).

[3]) Mejd.: كنصر; Bal.: لنصر.

[4]) Bḥt.: دُهبان (so).

[5]) Bḥt., Usd: وستين عامًا; Bal.: وعشرين حولا.

[6]) Mejd.: بياضه. — Der Halbvers lautet bei Bḥt.:

وعاود عقلا بعد ما فات عقله

[7]) Bḥt.: شرح.

[8]) Bei Mejd. der Halbvers:

فعاش بخير فى نعيم وغبطة

Bḥt. hat an dieser Stelle Vers 2a mit بياضه.

[9]) Bal.: من بعد ذلك قد ماتا.

LXIV. [1]) Gl.: [زه]ير بن مْرخة [وم]رخة امّه ع بنت ابى معوية بن الاعزل ...نمى (?) بنى سيّارة

LXV. [1]) Für فينتان [d. G.]

LXVI. [1]) Die verschiedenen Angaben über seinen Namen in Aġ., IV, 128, Chiz., I, 512, ʿAjnî, I, 505. Auch hinsichtlich des erreichten Lebensalters schwanken die Nachrichten; sie gehen bis zu 240 Jahren.

[2]) Murt., n⁰. 10: عدى; Ḥamd., 217a: عامر.

[3]) Murt. (= Ḥamd.) citirt eine hier fehlende Bemerkung des Abû Ḥâtim (vielleicht aus anderer Quelle): وروى ابو حاتم السجستانىّ قال كان النابغة الجعدىّ أسنّ من النابغة الذبيانىّ والدليل على ذلك قوله

تذكّرت والذكرى تهيج على الهوى * ومن حاجة المحزون أن يتذكّرا

ندامىَ عند المُنذر بن محرّق * أرى اليومَ منهم ظاهرَ الارض مُقْفِرا

كهول وفتيان كأنّ وُجوهَهم * دنانيرُ ممّا شيف فى أرض قيصرا

فهذا يدلّ على انّه كان مع المُنذر بن محرّق والنابغة الذُّبيانىّ كان مع النُّعمان بن المنذر بن محرّق. Vgl. Aġ., IV, 129, unten.

[4]) Murt. = Ḥamd. (5. 1. 2. 3); Chiz., l. c., 513, (das ganze Gedicht); Aġ., IV, 129, f. (5. 1. 2; 4. 1); Iṣâba, III, 1106 (4. 5. 1. 2).

[5]) Aġ., Iṣâba: اتت.

[6]) Ḳut., Suʿarâʾ, (Wiener Hschr.) 51a: وعلم.

[7]) In Aġ., Iṣâba der Halbvers:

فقد أبقت خطوب الدهر منّى

8) Aġ.: أبْقَتْ.

9) Murt., Chiz.: عاثور (Ḥamd.: ماثور).

10) Aġ., Murt., Iṣâba: ومَن يكُ سائلا عنّى. Im vorhergehenden Verse hat Aġ. سعد statt كعب.

11) Ḳut., LA., s. v. خنّ, XVI, 301: الشُّبّان.

12) Aġ., LA., Iṣâba: أيّام.

13) Aġ., IV, 130; Murt.; ʿAjnî, I, 505 (Vers 2); Chiz., I, 512.

14) Vgl. Kitâb al-waṣâjâ, 71[b], die Altersverse des Ḥâriṯ b. Kaʿb (= Murt., n⁰. 1):

أكلتُ شبابى فأفْنَيْتُهُ * وأمْضَيْتُ (a بعد دُهورٍ دهورا
ثلاثةُ أهْلِينَ صاحَبْتُهم * فبادوا وأصْبَحْتُ شيخًا كبيرا
قليلَ الطعام عسيرَ القيام * وقَدْ ترك الدَّهرُ قَيْدى (b قَصيرا
أبيتُ أُراعى (c نجومَ السَّماء * أُقَلِّب أمرى بُطونًا ظُهورا

Varianten bei Murt.: a) وأنصيت. b) خطوى; vgl. n⁰. LXIX, Anm. 3, Vers 5. c) لراعى.

15) Murt. (1—5).

16) Murt.: قطعت رماية.

17) Iṣâba: عنز; Var.: غنم.

18) Murt.: عنها.

19) C.: مل ٱلفتيان; Murt.: من فتيان.

20) Murt., Iṣâba: انقران.

21) C.: مل ٱلاسلام; Murt., Iṣâba: فى الاسلام.

22) Bei Murt. der Halbvers:

من سيّب الاحرام والايمان

LXVII. 1) Wird unter den Genossen angeführt, Usd

al-ġâba, IV, 201. — Gl. füllt die Lücke zwischen dem Vater des Ḳarada und dem Stammvater des Geschlechtes aus: ابن عمرو بن ثوابة بن عبد الله بن تميم[ة] بن عمرو بن مرّة

²) Usd al-ġâba, als 3. 2; vorangeht:

بانَ الشبابُ فلَم أَحفِلْ به بالا * وأَقْبَلَ الشَّيْبُ والإسلامُ إقْبالا

³) Usd: فالحمد.

⁴) C.: الذى.

⁵) Usd, Iṣâba: اكتسيتُ; Chiz., I, 337: كسانى.

⁶) C.: اديمى; Gl. corrigirt.

⁷) Aġ., XIV, 97; Chiz., l. c.

LXVIII. ¹) Dieser ᶜAmr b. Udd ist derjenige der Ahnen des Zuhejr, durch welchen dieser mit dem Stamme Muzejna zusammenhängt, ᶜAjnî, II, 267.

²) Muᶜallaḳa, Vers 47 (Arnold).

³) Diese Bemerkung bezieht sich nicht auf die Ḳaṣîda, welcher der vorhergehende Vers entnommen ist, sondern auf die dieser Bemerkung folgenden Verse. Al-Aṣmaᶜî hat auch andere Gedichte, die im Dîwân des Zuhejr stehen, als Interpolationen bezeichnet (WZKM., III, 363). Dass er das folgende Gedicht dem Ṣirma zuspricht, überliefert auch al-Aᶜlam, ed. Landberg, 172.

⁴) Die Kunja dieses Dichters ist: ابو قيس (Chiz., II, 543, unten); daraus ist wohl die fehlerhafte Angabe: صرمة بن قيس, bei al-Azraḳî, 377, 2, entstanden.

⁵) Eine Ḳaṣîda an den Letzteren, nämlich ᶜUbejdallâh b. Zijâd, bei ᶜAjnî, IV, 493; vgl. Aġ., XXI, 22, 21, ff. Die Ansicht, dass Zuhejr 20 den Anas b. Zunejm zum Verfasser habe, ist gewiss dadurch entstanden, dass Letzterer ein ähnliches Gedicht über die Vergänglichkeit der menschlichen Dinge verfasst und dabei die untergegangenen

Tobbaʿ und Pharaonen erwähnt hat; dasselbe steht bei Bḥt., 184.

6) Die beiden ersten Verse entsprechen Zuhejr 20, 1. 6, Ahlw. (Landberg, 176), = ʿAjnî, II, 268; der 3. Vers fehlt in diesen Recensionen und scheint frei hinzugedichtet zu sein.

7) ʿAjnî: ترى.

8) ʿAjnî: ام.

9) Dîw., ʿAjnî: كأنّى وقد خَلّفْتُ.

10) Dîw., ʿAjnî:

خلعتُ بها عن مَنْكِبَىَّ رِداءيا

vgl. oben, 69, 13.

LXIX. 1) In der Glosse wird noch die Lesart ثَوب mit صح und معا angeführt.

2) Bei einem Dichter des II. Jahrhund., Aġ., XVIII, 119 6 v. u.

3) In dieser Literatur ist es fast typisch, dass gewisse *Muʿammarûn* bei Muʿâwija oder anderen Umejjaden eingeführt werden, die sich mit ihnen über die Zustände ihres hohen Alters, sowie über ihre Erfahrungen unterhalten; vgl. oben, n⁰. VIII, und unten, n⁰. CIII, CIV, CVIII. Dahin gehört auch folgende Erzählung in den Amâlî von al-Ḳâlî (Bibl. nationale, Suppl. arabe, 1935), fol. 101*b*:

وحدّثنا ابو بكر بن دريد رحمه قال حدّثنا العكلىّ عن ابن ابى خالد عن الهيثم بن عدىّ قال دخل الخِيار بن أوفى النهدىّ على معاوية فقال له يا خيارُ كيف تجدك وما صنع بك الدهر فقال يا امير المومنين صدع الدهر قناتى وأثكلنى لداتى[a])

---

[a]) لذاتى: c.

وأوهى عمادى وشيّب سوادى وأسرع فى تِلادى ولقد عِشْتُ زمانًا *أُصْبِى الكَعاب a) وأُسُرّ الأُصحاب وأُجيد الضِّراب فبان ذلك عنّى ودنا الموت منّى وأنشأ يقول

جَرَيْتُ b) زمانًا يرْهبُ القُرْبَ جانبِى * كأنّى شَتيمٌ باسِلُ القَلب خادِرُ
يخاف عدُوِّى صَوْلتِى فيَهابُنى * ويُكْرِمنى قِرْنِى وجارِى المُجاوِرُ
ونُصْبِى c) الكَعابَ لِمّتِى وشمائِلِى * كأنّىَ غُصْنٌ ناعمُ النَّبْتِ ناضِرُ

فبان شبابِى واعْتَرَتْنى رَثِيَّةٌ * كأنّى قناةٌ أَطَّرَتْها المآطِرُ
أَدِبُّ اذا رُمْتُ القيامَ كأنّنى * لَدَى المَشْيِ قَرْمٌ قَيْدُهُ مُتقاصِرُ d)
وقَصْرُ e) الفَتى شَيْبٌ ومَوتٌ كِلاهما * له سائقٌ يَسْعَى بذاك وناظِرُ
وكَيف يَلَذّ العَيْشَ مَن ليس زائلا * رَهِينَ أُمورٍ ليس فيها مَصادِرُ

فقال معاوية أَحْسَنْتَ القولَ وأعلم أنّ لها مصادرَ فنسأل الله أن يجعلنا من الصادرين بخير فقد أَوْرَدْنا أَنفُسَنا مواردَ نَرغب الى الله أن يصدرنا عنها وهو راضٍ،

In den Ġurar des Murtaḍâ, n°. 7 (und daraus wörtlich bei Ibn Ḥamdûn, fol. 214[b]), wird eine solche Unterredung auch von Rubej[c] b. Ḍabu[c] erzählt (Abû Ḥâtim kennt diese Erzählung nicht). Nachdem jener Rubej[c] dem Chalifen (Murt.: [c]Abd-al-malik; Ḥamd.: بعض خلفاء بنى اميّة) einige Gedichte recitirt und ihm berichtet hat, dass er 220 Jahre in der Ǵâhilijja und 60 Jahre im Islâm gelebt, heisst es weiter: قال (الخليفة) أَخبِرنى عن فِتية من قريش متواطئٍ الأسماء قال سَلْ عن أيّهم شِئتَ قال أُخبِرنى عن عبد الله بن العبّاس قال فهمٌ وعلمٌ وعطاءٌ جَذْم ومَقْرًى ضخم قال فأُخبِرنى عن عبد الله بن

a) C.: s. p. b) [d. G.: غبرتُ] C.: غربت. c) C.: s. p
d) Vgl. oben, n°. LXVI, Anm. 14, Vers 8. e) C.: وقصد.

عمر قال حلم وعلم وطول كظم وبُعْد من الظلم قال فأخبرني عن
عبد الله بن جعفر قال رَيْحانة طَيِّبٌ رِيحُها لَيِّنٌ مَسُّها قليلٌ على
المسلمين ضرُّها قال فأخْبِرني عن عبد الله بن الزبير قال جَبَلٌ وَعْر
يتحدّر[a]) منه الصخر قال لله درّك يا رُبيع ما أعرَفَك[b]) بهم قال[c])
قُرْب جوارى وكثرة استخبارى

LXX. [1]) Einzuschieben: بن حرثان; vgl. n⁰. I, Anm. 1.

[2]) Bḥt., 261 (wo die Verse 1. 2 dieses Gedichtes); Usd al-ġâba, I, 116, IV, 250: الاشكر; aber Huḏ., 225: الاسكر.

[3]) C.: بكر بن ليث.

[4]) C. fehlt ein Wort.

[5]) Das ganze Gedicht in Aġ., XVIII, 157, Chiz., II, 505. Aġ. hat zwischen den Versen 6. 8 eine in C. und Chiz. nicht vorhandene Verszeile.

[6]) Aġ.: ان قبل. Chiz.: لو قبل.

[7]) Aġ., Chiz.: اناديه.

[8]) Aġ., Chiz.: فى.

[9]) Aġ., Chiz.: سجعت.

[10]) Aġ.: واد.

[11]) Aġ., Chiz.: دَعَوا; Usd, I, 116: ادعوا.

[12]) Aġ., Chiz.: ففارق شبحه.

[13]) Aġ., Chiz.: خطأ.

[14]) Aġ.: وطايا. [d. G.: وحايا.]

[15]) Aġ., Chiz.: مهره.

[6]) Aġ., Chiz.: اباعرها.

[17]) Aġ.: والتماس.

[18]) Iṣâba, I, 128. Diese Verse sind einem grösseren

a) Ḥamd.: تنحدر. b) Ḥamd.: اخبرك. c) Muḥâḍ.: + يا امير المؤمنين.

Gedicht entnommen; sie bilden 1. 2. 8. 10. 7 der in Aġ., l. c., und Chiz., II, 505, f., mitgetheilten 10 Verse, = Jâḳ., I, 609, wo Vers 3 fehlt.

[19]) Aġ.: قدر; Jâḳ.: قدرى.

[20]) Aġ., Jâḳ., Chiz.: ولا تدرين عاذل.

[21]) Iṣâba: فرّ لى.

[22]) Aġ.: دفع; Jâḳ.: عمد. — Aġ., Chiz., in demselben Halbverse: سياق statt بساق.

[23]) Aġ.: الى شيخان; Chiz.: الى شيخين.

[24]) C.: زواق; Iṣâba: رواق.

[25]) Aġ.: حطام; Jâḳ., Chiz.: شديد.

LXXI. [1]) Gl.: [ولدّ] يقدم بن افصى ابا دوس وولد ابو دوس بن يقدم جديـ[لة] منهم قسّ بن ساعدة بن عمرو بن شمر بن عدىّ بن مالك الخطيب الحكم البليغ، ويقال هو قسّ ابن ساعدة بن عمرو بن عمرو بن عدىّ بن ملك بن ايدعان ابن النمر بن واثلة بن الطّمّثان بن عوذ مناة بن يقدم بن افصى بن دُعْمى بن اياد. Für الطمثان (I.Dur., 224) hat Chiz., I, 268: الطشان.

[2]) In Chiz., l. c., wo dieses Stück excerpirt ist, fehlt das Wort.

[3]) C.: الى فلان بن (l. من) فلان. Ob in den Einleitungsformeln der Briefe der Name des Adressaten dem des Briefschreibers vorangehen oder folgen müsse, darüber haben auch die Gesetzeslehrer des Islâm gehandelt. Buchârî hat einen eigenen Paragraphen, Adab, n⁰. 25, um aus dem Ḥadîṯ zu beweisen, dass der Name des Schreibers immer vorangehen müsse. Die spätere Literatur beschäftigt sich häufig mit dieser Frage, z. B. al-Chaṭîb al-Baġdâdî (Leidener Hschr., Catal., IV, MDCCXXXVII. — Cod. 353 Warn. —),

fol. 92*b*: قال الخطيب وان بدأ المُكاتب باسم المكتوب اليه فقد كره ذلك غيرُ واحد من السلف وأجازه بعضهم وكان احمد بن حنبل يستحبّ اذا كتب الصغير الى الكبير أن يقدّم اسم المكتوب اليه وكان رحمه الله يَبْدأ باسم مَن يكاتبه كبيرا كان او صغيرا ..... نا عبد الله بن احمد بن محمّد بن حنبل قال رأيت ابى اذا كتب يكتب الى ابى فلان فلان بن فلان من احمد بن محمّد بن حنبل. Auch das Ḳût al-Ḳulûb (Kairo, 1310), I, 163 behandelt diese Frage; das Beginnen mit dem Namen des Adressaten sei eine von Zijâd eingeführte umejjadische *Bid*ᶜ*a*. Einer der Anklagepunkte des Chalifen al-Manṣûr gegen Abû Muslim bestand aber darin, dass dieser in seinen Briefen seinen eigenen Namen dem des Fürsten vorangestellt hatte, Jaᶜḳûbî, ed. Houtsma, II, 441, 7.

4) Ist nicht überflüssige Wiederholung (als welche es in Chiz. weggelassen ist); es wird hier unterschieden zwischen dem ersten Gebrauch der Formel *ammâ ba*ᶜ*d* in mündlichen Ansprachen und derselben Formel in Schriftstücken. Vgl. Chiz., IV, 347: وانّما قسّ بن ساعدة اوّل من خطب بها فى العرب وكتبها اوّل الكتاب

5) Mejd., I, 97: وأَبْلَغُ.

6) C.: مثّل الذى. Mejd., Masᶜûdî, Murûǵ, I, 134: وأجرى من الذى

7) Masᶜûdî: داثرا; Mejd.: خادرا; gemeint ist der Löwe von Chaffân, Hamdânî, ed. Müller, I, 127, 15.

8) Dîwân Ḥuṭ., 32, 5.

9) Dîwân: السيف.

10) Dîwân: اذ.

11) C.: الغيب.

[12]) C.: الامنَ.

[13]) In der Glosse wird darauf hingewiesen, dass es dieser Vers sei, auf welchen Lebîd (Châl., 81, Vers 1) anspielte mit den Worten:

وأَخْلَقَنْ قُسًّا لَيْتَنى ولو اَنَّنى * وأَعْيا على لُقْمانَ حكم التَدبُّرِ

[14]) Diese Rede wird an den verschiedenen Stellen, die von Kuss handeln, in abweichendem Text überliefert.

[15]) C.: وكلّما.

[16]) Mit diesem Satz lässt man auch das dem ʿAbd-al-masîḥ für Chosroes gegebene Orakel des Saṭîḥ (Ṭabarî-Nöldeke, 256, 20) schliessen.

[17]) Ǵâḥiẓ, Bajân, I, 119: ارضوا.

[18]) Ǵâḥiẓ: حبسوا.

[19]) Ǵâḥiẓ, l. c.; Aǵ., XIV, 42; Mejd., I, 97; Bḥt., 148; Chiz., IV, 25.

[20]) Ǵâḥiẓ: تمضى; Mejd.: يسعى.

[21]) Bḥt.: الأكابر والأصاغر.

[22]) Bḥt., Mejd., Chiz.: الىّ.

[23]) Bḥt., Mejd., Chiz.: ولا; Ǵâḥiẓ, Masʿûdî, Murûǵ, I, 135, 7: يبقى.

[24]) Der ganze Vers fehlt in Aǵ.; bei Bḥt. lautet er:

لا يرجع الماضى الى * ولا من الباقين غابر

[25]) Dieser Vers fehlt in Chiz. — Gl.: هذا البيت الآخر لم يروه غيره

[26]) Chiz., I, 264.

[27]) Chiz.:

فهم اذا انتبهوا من نومهم فرقوا

[28]) Ibid.: يعودوا لحال.

[29]) Ibid.:

خَلقًا جديدا كما من قبله خلقوا

[30]) Ibid.: ومنهم.

[31]) Ibid.: المنهج.

[32]) Theile dieser Chuṭba sind auch bei Ǵâḥiẓ, l. c., angeführt, mit dem Anfang: فى هذه آيات محكمات، مطر الخ; jedoch ist sie in seiner Version mit der anderen Chuṭba (نجوم تغور الخ) verquickt.

[33]) C.: وتبات.

[34]) Bei Ǵâḥiẓ als neue Chuṭba.

[35]) Ǵâḥiẓ: المعروف.

LXXII. [1]) Gl.: للعمرق وعرّام العين غير معجمة و[الراء] غير معجمة احد المعمّرين وهو الذى يقول وو[الله] ما ادرى، البيت

[2]) Vgl. oben, n⁰. XXVIII, Anm. 13.

[3]) Var. im Text: منى.

LXXIII. [1]) C.: وأن.

LXXV. [1]) C.: بها (Emend. von Dr. Herzsohn). — Die folgenden Verse Jâḳ., III, 576.

[2]) Ibid., I, 127 (7 Versglieder, darunter: 1. 2. 3. 4. 6 unseres Gedichtes).

[3]) C.: اليمادينا; vgl. Imrḳ., App., 61, 2.

[4]) Jâḳ.: ضربنا فى البلاد.

[5]) Jâḳ.:

ثُمَّتَ أَقْبَلْنا مهاجرينا

LXXVI. [1]) Dieser Eigenname, sonst gewöhnlich: مُرّان, ist sowohl in C. als auch in einer der جمهرة النسب entnommenen Glosse deutlich mit Fatḥa vocalisirt.

[2]) C.: سالمًا.

LXXVII. 1) Bḥt., 295 (1. 2. 4).

2) Bḥt.: فَ.

3) Bḥt.: ما.

4) C.: فأُصْدِرُ.

5) C.: اهرم.

6) Vgl. Note zu Ḥuṭ., 6, 10.

LXXVIII. 1) Vers 1 steht bei Bḥt. als von Akṯam b. Ṣejfî.

2) C.: إنّ.

3) Bḥt.: لم يسأم العيش جاهل.

4) Nämlich Kulejb; er wird hier als ein Mann bezeichnet, der die Pflicht der Erlegung des Lösegeldes Anderen abnimmt, ein grosser Ruhmestitel im arabischen Alterthum; vgl. Note zu Ḥuṭ., 40, 20.

5) Als Variante verzeichnet; C.: وجابُ. — جار im Sinne der in der Note zu Ḥuṭ., 49, angeführten Nomina (Träger einer Eigenschaft); vgl. جارتا صفا, Śammâḥ bei Sîbawejhi, I, 83, 14. — Ich weiss nicht, welche Person hier gemeint ist.

6) Darunter sind zu verstehen: مرّان وحريم ابنا جُعْفِيّ (Gen. Tab., 7, 14), was im Bûlâḳer Druck des Muzhir, II, 101, 5 (daraus Grünert, Die Begriffspräponderanz und die Duale a potiori im Altarabischen, 34, n⁰. 71), in: مرّان وحزين ابنا جعفر verderbt ist. In TA., s. v. جعف, VI, 57, penult., ist صريم in حريم zu verbessern.

LXXIX. 1) C.: وابعض.

2) Dieser Vers ist identisch mit einem oben, 69, 3—4, dem ʿAmr b. Ḳamiʾa zugeschriebenen.

LXXXI. 1) Bht., 152.

2) Bht.: عُمِّرتُ.

3) Bht.: عندهم.

4) So C.— Bht.: علمًا; vgl. oben, 6, 14; unten, 89, penult.

5) Bht.: وصُبْحِ.

6) Bht.: ولَيْلٍ.

7) Bht.: فبلا.

LXXXII. 1) Der Greis wird daher sehr häufig als محاجوب bezeichnet; vgl. das Gedicht eines Beduinen bei al-Ǵâḥiẓ, Bajân, II, 85, 18:

رأت ذا عصا يمشى عليها وشيبة * تقنّع منها رأسه ما تقنّعا

Ueber eine andre Sitte berichtet das Kitâb al-waṣâjâ, 88b:
وصيّة ابى جَهْم بن حُذَيْفة العَدَوىّ[1]، قال ابو حاتم وحدّثنا الثقة عن ابى يعقوب الثّقفىّ عن عبد الملك بن عُمَيْر اللخمىّ قال جاء ابو جهم بن حذيفة العدوىّ وهو يومئذ ابن مائة سنة الى مجلس القريش فأوسعوا له عن صَدْرِ المجلس وقائل يقول بل كان عروة بن الزبير فقال ابو الجهم يا بنى اخى انتم خيرٌ لكبيركم من مَهْرَةَ لكبيرهم قالوا وما شان مهرة

1) Derselbe, über den wir bei al-Ǵâḥiẓ, Bajân, II, 37, folgenden Bericht finden: اربعة من قريش كانوا رُواة الناس للاشعار وعلماءهم بالانساب والاخبار مخرمة بن نوفل بن وهيب بن عبد مناف بن زهرة وأبو الجهم بن حذيفة بن غانم بن عامر بن عبد الله بن عوف وحويطب بن عبد العزّى وعقيل بن ابى طالب وكان عقيل اكثرهم ذكرا لمثالب الناس فعادوه لذلك وقالوا فيه وحمّقوه

وكبيرهم قال كان الرجل منهم اذا أسنّ وضعف أتاه ابنه او وليّه فعقله بعقال ثمّ قال قُمْ فان استتمّ قائمًا والّا حمله الى مجلس لهم يُجْرَى على احدهم فيه رزقُه حتّى يموت فجاء شابّ منهم الى ابيه ففعل ذلك به فلم يستتمّ قائمًا فحمله فقال يا بُنَىّ أين تذهب بى قال الى سُنَّة ابائك فقال يا بُنىّ لا تفعل فوالله لقد كنت تمشى خَلْفى فما أُخَلِّفك وأماشيك فما أَبُذُّك (اى اسبقك) وأَسقيك الذُّواية (يعنى اللبن) قائماً (وكانت العرب تقول اذا اسُقى الغلامُ اللبنَ قائمًا كان اسرع لشنابه) فقال لا جرمَ ألّا اذهَبُ بك فاتّخذتْه مهرة سُنَّةً٭

LXXXIII. [1]) C.: حامى.

[2]) Wenn nicht besser الجديرة zu lesen ist.

LXXXIV. [1]) Gl.: المسجاح والمسحاج بن م... بن خالد بن امر.... قاله المرزبانىّ. — Dieser Langlebige ist wohl identisch mit dem bei Ibn Durejd, 121, 1, unter den B. Ḍabba genannten مسحاج بن سباع كان من المعمّرين.

[2]) C.: وزعَم (Dr. Herzsohn).

LXXXV. [1]) Vgl. über ihn Aġ., XXI, 186, 10.

[2]) Steht wörtlich in der Muᶜallaḳa des Aᶜšâ, Vers 50 (Ǵamhara, 60).

[3]) = die mich abnutzen. Ḳâmûs; TA., s. v. نضو, X 371: أنْضى الثوبَ اى ابلاه وأخلقه بكثرة اللبس. — C.: يمَضّيننى, mit der unverständlichen Glosse: تحزننى تمَضّيننى; danach müsste es im Texte heissen: يَمْضُضْننى oder يمْضضْننى.

LXXXVI. [1]) C.: s. p.

LXXXVII. 1) Gl.: الحارث بن حبيب بن كعب بن أود ابن معن بن مالك بن أعصر جاهلى قديم ذكره ابن ابى طاهر، قاله المرزبانى فى معجم الشعراء له

2) C.: s. p.

LXXXVIII. 1) Gl.: هو حامل بن حارثة بن ربيع بن عمرو بن مالك بن عكوة بن ثعلبة بن جدعاء..دما....بن رومان ابن جندب. Vgl. Gen. Tab., 7, 24, wo das letzte Glied dieser Reihe Ḥâriṯ ist und dessen Sohn Ḥâmil nicht vorkommt; ᶜAkara, Z. 20, ist in ᶜUkwa zu verbessern.

2) Gl.: الكَنَهْوَر... المتكاثر... أخذ من الكُهْر... غلَظ الوجه والنون والواو فى الكَنَهْوَر زائدتان

LXXXIX. 1) Vgl. Usd al-ġâba, IV, 131: المسبّح. Ibn Ḳutejba, Maᶜârif, 160: المسيح, welche Lesart auch bei I. Dur. 232, Note p., als unrichtig angeführt ist.

2) Dîw., 29, 1; die Lesarten von C. finden sich im Apparat bei Ahlw.; vgl. Aġ., VIII, 73.

3) Der vierte Ahn des Maᶜn ist Ṯuᶜal.

4) C.: فى.

5) Ḥâmil b. Ḥâriṯa; siehe nº. LXXXVIII.

6) Gemeint ist Sinân b. Wahb; siehe unten, nº. XCV.

7) Damit ist einer der Männer aus dem Stamm Jarbûᶜ b. Ḥanẓala gemeint, die in diesem Buche als *Muᶜammarûn* erwähnt sind, z. B. Maṣâd b. Ǵanâb, ᶜAbbâd b. Śaddâd, oder Ḥammâm b. Rijâḥ.

8) Nämlich Sejf b. Wahb; siehe nº. XL.

9) Kaᶜb b. Radât oder sein Sohn ᶜAbd Jaġûṯ; siehe nº. LXXIX und LXXX.

XC. 1) C.: السكْسك.

2) C.: كِنْدىّ.

XCI. [1]) Gl.: [ليس] للأدرم ولد من عوف [إنّما] من ولد الادرم [عواف] بن دهر [بن تيام] بن غالب [وهو] شاعر

[2]) Derselbe Überlieferer in Aġ., II, 34, 10, erwähnt; TA., s. v., II, 561, hat noch die Formen: خَرَّبُود und خَرْبُود. — In den Nawâdir von al-Ḳâlî, fol. 60a, wird das folgende Gedicht nach der unten erwähnten Version von al-Aṣma'î überliefert mit der Einleitung: وقرأتُ على ابن دريد للنمر بن تولب

[3]) Dieser Vers in LA., s. v. خلب, I, 351; s. v. قلب, I, 180 (mit الخَلْبَة), als von Namir; s. v. خبل, XIII, 243 (الخَلْبَة), anonym. Ueberall: الخالة (für الطَّلّة).

[4]) Ḳâlî, l. c.: تثلب.

[5]) LA., s. v. سرا, XIX, 100, als von Namir.

XCII. [1]) Dieses Wort, sowie die masculinen Anreden in den folgenden Zeilen, Vers 3: خُلْتَه, Vers 5: أباك (vgl. Schol.), müssten, sofern die Anreden sich auf eine Frau beziehen, in die entsprechenden Femininformen verändert werden.

[2]) LA., s. v. زمر, V, 417; s. v. قرشع, X, 143, 1 (anonym); TA., s. v. اقرنشع, V, 460, überliefert ausserdem: مُقْرَنْسِعًا; Asâs al-balâġa, s. v. زمر, I, 266, hat die Lesart: مبرنشقا.

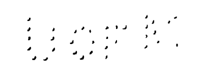
[3]) Asâs, ibid.: واستزمر فلان عند الهوان صار قليلا ضئيلا.

XCIII. [1]) Auch die Form الجَرَنْفَس ist überliefert, I. Dur., 233, 11; LA., s. v., VII, 336.

[2]) C.: ينخ.

[3]) Gl.: أقوى في هذا البيت.

XCIV. [1]) Vgl. diese Abhandl., I, 214.



XCV. [1]) Dieser Sohn des Wahb b. Adram wird sonst nicht erwähnt.

[2]) Gl.: خُرَّبوذ mit معا.

[3]) Der Vers ist am Rande eingefügt.

[4]) Gl.: بلدح مكان فى طريق التنعيم.

[5]) (d. G.). — C.: فَرْخ; das folgende Wort entweder in der Bedeutung von غريب, TA., s. v., III, 292, unten, oder = ردىء, welche Bedeutung vereinzelt von Kurâ[c] (LA., s. v., VI, 65, oben) überliefert wird.

XCVI. [1]) TA., s. v. جزم, VIII, 228, kennt einen عوف بن مُجَزم فى بنى سامة بن لؤىّ

[2]) Nach der gewöhnlichen Genealogie nimmt diese Stelle ein عُبَيْد ein.

[3]) Hier ist wohl Ḳuss b. Sâ[c]ida aus Neǵrân gemeint, oder vielleicht ein anderer der zahlreichen Südaraber, die unter den *Mu[c]ammarûn* aufgezählt werden.

XCVII. [1]) Seine Frau Fâchita bint Ḳaraẓa, Murûǵ, V, 8 (nicht Ḳurẓa). Nach dieser Frau scheint das im Quartier der B. Naufal b. [c]Abd Manâf (zu deren Stamm sie gehörte) befindliche دار بنت قرظة benannt zu sein; al-Azraḳî, 462, 12.

XCVIII. [1]) Schwarzlose, Waffen der alten Araber, 229.

XCIX. [1]) Der Vers wird in Muḥâḍ. ud., II, 199, von Rustem b. Maḥmûd angeführt.

[2]) Alte Alliteration, [c]Abîd b. al-Abraṣ, ed. Hommel, Vers 6 (Aufsätze und Abhandlungen, 55); Muchtârât, 99, 3.

[3]) Muḥ.: قد شانَ اهله.

[4]) C.: واتبعت.

CI. [1]) Das Recht der Erhebung von Steuern und Abgaben wird als ein Attribut der Macht erwähnt, Muf., 32, 17 (يُجْبَى اليهم); 35, 17; vgl. Aġ., IV, 136, 18 ff. Vgl. auch ein ḥimjaritisches Gedicht bei D. H. Müller, Burgen und Schlösser, nach dem Iklîl, I. Heft, 71, 8—10; dasselbe Moment in einem andern ḥimjaritischen Verse bei al-Ǵâḥiẓ, WZKM., VIII, 61, 1. Man sagt von der Verpflichtung zu solchen Abgaben: الاتاوة التى كانت فى اعناقهم, Aġ., X, 12, 10. (Vgl. Ibn Chordâḏbeh, 94, 3; d. G.).

CII. [1]) Buḥturî, 302, giebt das Gedicht als von Nâbiġa Ǵa'dî; Balawî, II, 413, anonym.

[2]) Bḥt.: شيخ كبير; Bal.: يا من لشيخ.

[3]) Bal.: تجرد.

[4]) Bḥt., Bal.: افنى.

[5]) Bal.: حالكة.

[6]) Bal.: وساخف.

[7]) Bḥt.: مُخْلِقة تلوح ودروس.

[8]) Bḥt.: المنية.

[9]) Bḥt.: بَعْدَ; Bal.: والموت يأتى بعد.

[10]) Vgl. n⁰. XXII, Anm. 6. — Auf die Abnutzung der drei Kopfbünde bezieht sich auch Ibn Ḥamdîs, Dîwân, ed. Schiaparelli, n⁰. 286, Vers 15, in der Schilderung des hohen Alters; ich corrigire das unverständliche: الى سنّ مَن ابناء ثلث عمائم des gedruckten Textes in: ... مَن أَفْنَى ثَلَث عمائم (oder أَبْلَى)

CIII. [1]) Vgl. Aġ., XIV, 39, 20, A'šâ Bâhila.

[2]) C.: ابهما.

[3]) Das vorhergehende Wort = اخو الآن.

[4]) C.: اسرّ.

[5]) Von صاب I, = قصد, LA., I, 24.

[6]) C. deutet auch die Möglichkeit der Lesart ويُعْطِى an. (d. G.: ويُعْطَى).

CIV. [1]) Ḳâmûs, s. v. خنب: شاعر معمّر تابعىّ.

[2]) Vgl. n⁰. CIII und LXIX, Anm. 3.

[3]) (d. G. schlägt hier die Emendation المقرّع = المقروع in der Bedeutung سيّد, vor).

CV. [1]) Sein Name ist Mâlik b. Salamat al-śarr, Enkel des Ḳuśejr, Kâmil, 273.

[2]) B. Muʿâwija b. Ḳejs, Urenkel des Ḳuśejr.

[3]) So in C. Nominativ, wie auch oben, 97, 18. 23. 24; Subject: «was ich mir wünsche» (ist).

CVI. [1]) Nach Anderen: حرملة بن مُنْذِر, Aǵ., XI, 24 die Namensangabe bei Abû Ḥâtim haben auch Ibn Ḳutejba, Śuʿarâʾ, fol. 52*b*, ʿAjnî, II, 156, u. A. (siehe Guidi's Index zu Chiz.).

[2]) Bḥt., 152; Aǵ., XI, 28 (Verse 1. 2, mit ähnlicher Einleitung); Chiz., II, 155.

[3]) Bḥt.: اصبح.

[4]) Chiz.: حال.

[5]) C.: الجوار; Bḥt.: الجوارى.

[6]) Bḥt.: ويرحّل.

[7]) Bḥt.:

ويا حبّذا هو مُرْسَلًا حين يُرسَل

Was man unter dem «Boten des Todes» zu verstehen hat, ist aus folgender Mittheilung bei Ibn Ḥamdûn, fol. 210b, ersichtlich: رأى اياس بن قتادة العبشمىّ شيبة فى لحيته فقال الموت يطلبنى وأرى لا أفوته أعوذ بك من فُجّآت الأمور

CVII. [1]) Chiz., II, 168; ʿAjnî, III, 395.

[2]) Chiz.: مرّ; ʿAjnî: طول.

[3]) Der Halbvers bei ʿAjnî, Chiz. (citirt aus Ǵâḥiẓ, Bajân) so:

نَقَضْنَ كُلّى ونَقَضْنَ بَعْضِى

[4]) Vgl. oben, 63, 1.

[5]) ʿAjnî: وطوين.

[6]) C.: نهضن.

CVIII. [1]) Usd al-ĝâba, I, 115, nach anderer Quelle und mit anderem Wortlaut und theilweise verschiedenem Inhalt. Bemerkenswerth ist, dass die Nachrichten über Hâśim und Umejja, denen eine den Hâśimiden freundliche und den Umejjaden feindliche Gesinnung zu Grunde liegt, in jener Version fehlen; dafür bloss flüchtig: ثمّ سأله عن عبد المطّلب وعن أميّة بن عبد شمس ثمّ قال له فهل رأيت محمّدًا. Amad ist nach derselben Version 300 Jahre alt.

[2]) C.: أَمَدُ.

[3]) C.: تَسَلْ, ebenso Z. 19. 21: اسْلُك, فاسلك.

[4]) Iṣâba, I, 122, wo Abû Ḥâtim citirt wird: عننا.

CIX. [1]) Ist wohl in عوف بن أميّة zu verändern, sofern er mit der bei I. Hiśâm, 30, 12, ZDMG., XIII, 148, 15, al-

Masʿûdî, Tanbîh, 218, 3, erwähnten Person aus der kinânitischen Sippe der B. Fuḳejm identisch ist, in welcher Familie das Amt des *Ḳalammas* (Verkündiger der Intercalation, نسيىء) erblich war. — In TA., s. v., IV, 222: ابو ثمامة جنادة بن امية من بنى المطّلب بن حدثان بن مالك بن كنانة.
Nicht das *Amt* des Ḳalammas ist gemeint, sondern bloss ein ehrendes Epithet beabsichtigt in der Bezeichnung von Helden aus dem Stamme Ṭajj, bei Abû Temmâm, Dîwân, ed. Bejrût, 424, 9:

وهل خاب مَن جِذْماهُ فى اصل طيّىءٍ
عدىّ العديّين القلمّس او عمرو

²) Für das sinnlose وهو جدّ in C.

³) Eigentlich: بن مالك بن كنانة (anderwärts: الحدثان) الحارث.

⁴) Vgl. I. Hiś., 239, 10: عقلائكم وذوى اسنانكم; Murûǵ, I, 217, 6.

⁵) Vgl. das Ḥadîṯ: تياسروا فى الصداق (اى تساهلوا فيه ولا تُغالوا, in Nihâja, s. v. يسر, IV, 265), Muḥâḍ. ud., II, 123: وقيل لا تغالوا بمهور النساء فإنّها لو كانت مكرمة فى الدنيا وتقوى عند الله كان اولى بكثرتها رسول الله صلّعم وما أصدق امرأة من نسائه ولا من بناته اكثر من اثنا[ة]ى عشر[ة] اوقية وذلك اربعمائة وثمانون درهمًا.

⁶) C.: لكم. (Mit Beibehaltung von لكم schlägt d. G. vor, in der vorhergehenden Zeile أنكحتم zu lesen.)

⁷) C.: احمد.

CX. ¹) Ḥam., 504, Verse, 1. 3; Bḥt., 262.

²) Bḥt.: مَيْعَة.

³) Bḥt.: الذَّيْل والمُرُوط.

[4]) Bei Bḥt. zum Schluss noch die Ḥam. als Vers 3 stehende Zeile, mit der Variante:

أَضْحَى فلانٌ لِعُمْرِهِ حَكَمَا

[5]) Vgl. oben, 68, 16 — 69, 4; der Text an beiden Stellen ist hier und da verschieden, und der Schlussvers (vgl. n⁰. LXI, Anm. 32) fehlt an ersterer ganz.

CXI. [1]) Murt., n⁰. 5: وقيل ان اسم ذى الاصبع محرث بن حرثان وقيل حرثان بن حويرث. Ibn Ḥamdûn fügt hinzu (216ᵃ): وقيل ابن حرثان بن حارثة

[2]) C.: بن.

[3]) Chiz., II, 408, wo auch die verschiedenen Angaben über seine Genealogie. Das Gedicht steht bei Buḥturî, 297, als von ʿÂmir b. al-Ẓarib; in Usd al-ġâba, IV, 201, als von Ḳaraḍa b. Nufâṯa.

[4]) Bḥt.: شفّنى.

[5]) Bḥt.: ليلا طويلا ولو نّغانى.

[6]) Usd hat statt dieses Halbverses:

وحالَ يالشَّمْعِ دُونِىَ المَنْظَرُ العَسِرُ

Buḥturî schliesst das Gedicht mit einem 3. Verse:

وكُنتُ أَمشِى عَلَى الرِّجْلَين (Usd: السّاقَين) مُعْتَدِلًا

فصِرتُ أَمشِى عَلَى أُخْرَى مِنَ الشَّجَرِ

(Glosse in Usd: على ما تنبت الشجر)

Dazu noch ein 4. Vers in Usd al-ġâba:

اذا أَقُومُ عَجَنْتُ الأَرْضَ مُتَّكِئًا

عَلَى البَرَاجِمِ حَتَّى يَذْهَبَ النَّفَرُ

أَصْبَحْتُ شَيخًا أَرَى الشَّخْصَيْنِ أَربعةً
والشَّخْصَ شَخْصَيْنِ لَمّا مَسَّنِى[4] الكِبَرُ
لا أَسْمَعُ الصَّوتَ حتّى أَستَدِيرَ لَهُ
لَيلًا وإن هو ناغانى به[5] القَمَرُ[6]

وإنّما قال لَيلًا لِأَنّ الأَصوات هادئة فإذا لم يسمع بالليل والأصوات ساكنة كان مِن أن يسمع بالنَّهار مع ضَجّة الناس ولَغَطِهم أَبْعَدَ،

آخِر المعمَّرين
والحمد لله

يـا لَهْفَ نَفْسِى عَلَى الشَّبابِ ولَمْ
أفـقـدْ بـه اذ فَقَدتُه أَمَـمـا
قد كُنْتُ فى مَنْعة[2] أُسَرُّ بها
أمـنَـعُ ضَيْمِى وأهبِطُ العُصُما
وأسْحَبُ الرَّيْطَ والبُرودَ[3] الـى
أدْنَـى تِجارِى وأنْفُضُ اللِّمَما[4]

67a وقال حين مضت له تسعون حجّة *وهى قصيدة[5]

كأنّى وقد جاوزتُ تِسْعين حِجّةً
خَلَعْتُ بها عَنّى عِذارَ لِجامِى
رَمَتْنِى بَناتُ الدَّهْرِ مِن حَيثُ لا أَرَى
فما بالُ مَن يُرْمَى ولَيس بِرامِ
فلو أنّها نَبْلٌ اذًا لاتَّقَيْتُها
ولٰكنّما أُرْمَى بِغَيْرِ سِهامِ
اذا ما رآنى الناسُ قالوا أَلَمْ تَكُنْ
حَديثًا جَديدَ البَزِّ غيرَ كَهامِ
فأفْنَى وما أُفْنِى مِن الدَّهرِ لَيلةً
ولَمْ يُغْنِ ما أَفْنيتُ سِلْكَ نِظامِ
عَلَى الرّاحتَين مَرّةً وعَلَى العَصا
أَنُوءُ ثَلاثًا بَعدَهُنّ قِيامِى
وأَهْلَكَنِى تَأْمِيلُ يَومٍ ولَيلةٍ
وتَأْمِيلُ عامٍ بَعْدَ ذاك وعامِ

CXI. قالوا وعاش ذو الاصْبَع العَدْوانىّ وهو حُرثان بن مُحَرِّث[1] من[2] عَدْوان بن عمرو بن قيس بن عَيْلان ثلثمائة سنة وقال[3]

ومُصيبةً *فيكم وانّما هو مال من اموالكم وإنّ الأسراء تجارة من 66a
تجارات العرب فلا تسألُنّ أسيرَكم فوق ما عنده فيموتَ فى
أيديكم فلا يستنأسرَ بعده احد لكم وأَكْثِروا العَتاقةَ فى أُسَراء
العرب ودعوا العرب تَرْجوكم وتستبقيكم، وأُوصيكم بالضَّيْف فانّ
كُلًّا اذا قال لم يَكَدْ يُسْمَعُ منه حتّى يقولَ الضيفُ فلا يخرُجنّ
من عندكم وهو يستطيع أن يقول فيكم، وأُوصيكم بالجيران
فأكْرِموهم فلا تغشَوا منازلهم وليَصْحَبْهم ذَوو أسنانكم وامْنَعوا فتيانكم
محابتَهم، وأُوصيكم بالخُفَراء خيرًا فلا تُغَرِّموهم فى غُرْمكم واْغْرَموا فى
غُرْمهم فانّهم عُدّة لكم يُعينونكم ما داموا فيكم ويَنقُصونكم اذا
فارقوكم ويُعينون عليكم اذا خرجوا من عندكم، وأُوصيكم بأَيامكم
خيرًا شُدّوا حُجُبَهنّ وأَنْكِحوهنّ أَكفاءهنّ وأَيْسِروا الصَّداقَ[5])
فيما بينكم تَنْفُقْ أَياماكم وَيَكْثُرْ نَسْلُكم، فاذا نكحتم فى العرب
فاخْتاروا لكم[6]) ذوات العَفاف والحسانَ أَخْلاقًا فانّكم لما يكون
منهم أُحمدُ[7]) من غيركم وانّهم راوون فيمَن بقى من *نسائكم مثلَ 66b
ما رأَوْا فيمَن جاءهم منهنّ، واذا نكحتم الغريبة يعنى المرأة من
غيركم فأَغْلُوا صَداقها، وتزوّجوا فى أشراف القوم ثمّ أَكرِموا مَثْوَى
صاحبتهم ما كانت فيكم ولا تَحْرِموها اذا انصرفت الى قومها مالَها
واصرِفوها على احسن حالاتها لا تَنقُصوها من شىء يكون لها
فانّ كريمة القوم اذا رجعتْ اليهم قليلًا متاعُها ظاهرةً حاجتُها
غَيّرَ راجعة فيكم غيرُها، وأُوصيكم بالصّلة فانّها تُديم الأُلْفَةَ وتَسُرّ
الأُسْرَةَ، وأُحَذّركم القطيعةَ فانّها تُورث الضَغينةَ وتُفرّق الجماعةَ
وايّاكم والعَجَلَةَ فانّها رأس السَّفَه،

CX. قالوا وعاش عمرو بن قَمِئة بن سَعْد بن مالك بن
ضُبَيْعة بن قيس بن ثعلبة بن عُكابة تسعين سنة وقال[1])

CIX. قالوا وعاش القَلَمَّسُ وهو أُميّة بن عوف [1] دَهْرًا طويلًا وهو من حكماء العرب وكان جدّه [2] للحارث بن كنانة [3] وهو الذى يقوم بفناء البيت ويخطب العرب وكانت العرب لا تَصْدُر حتّى يخطبَها ويُوصِيَها فقال يا معشر العرب أَطِيعونى تُرْشَدوا قالوا وما ذاك قال انّكم قومٌ تَفَرَّدْتم بآلِهة شتّى وانّى لأعلم ما اللهُ بكلّ هذا براضٍ وإن كان ربَّ هذه الآلهة انّه لَيُحِبُّ أن يُعْبَدَ وَحْدَهُ فنفرت العربُ عنه ذلك العامَ ولم يسمعوا له موعظةً، فلمّا حجّ من قابلٍ اجتمعوا اليه وهم مُزْوَرُّون عنه فقال ما لكم أيّها الناس كأنّكم تَتَخَشَّون مثلَ مقالتى عامًا اوّلَ إنّى واللّه لو كان الله تعالى أمرنى بما قلتُ لكم ما أَعْتَبْتُكم ولا اسْتَعْتَبْتُ ولٰكنّه رأىٌ منّى فانْ

655 ابيتم فأنتم أبصرُ، أُوصِيكم * بخصلتين الدين والحسب فأمّا الدين فللّه ومَن أعطيتموه عهدًا ففُوا له ومَن أعطاكم عهدًا فارعَوْا عهدَه حتّى تردّوه اليه فأمّا الحسَب فبذْلُ النَّوال، فلمّا حضرته الوفاة حضره أشراف قومه من كنانة ومات بمكّة فقالوا قُلْ نَسْمَعْ ومُرْنا نُطِعْ وأَوصِنا نَقْبَلْ وزَوِّدْنا منك زادًا نَذْكُرك به، فقال أُوصيكم بأحسابكم فانّها مَقْدَم وافدكم وشرفُكم فى محافلكم وكَفافُ وجوهكم وغِنَى مُعْدِمكم، وأُوصيكم بالسائل ان كان منكم أن يسْأَلَ غيركم وإن كان من سِواكم وتَيمّمكم فلا تُخْطُنّهُ ما رجا فيكم واسْتَوْصوا بذوى أَسْنانكم [4] خيرًا أَجْمِلوا مخاطبتَهم قدّموهم أَمامَكم وزيّنوا بهم مَجالسَكم، وأُوصيكم ببيوت الشَرَف فيكم أَقيموا لهم شرفَهم ولا تَنْزِعوا الرئاسة منهم حتّى لا تجدوا لها منهم أَهْلًا، وأُوصيكم بالحرب إن ظَفِرْتم بقوم فأَبْقُوا فيهم فانّه حسبٌ لكم ويدٌ عند عدوّكم فإنّ مَن ظفرتم به فهو ظافر بكم لا بُدّ وهو عامل فيكم بما عملتم به فيه فلا تقتلُنّ أسيرًا فانّه دَخَلٌ عندكم

عن أشياخه قال قال معاوية انّى لأُحبّ أن أَلْقى رجلًا قد أتت عليه سنّ وقد رأى الناسَ يُخْبرنا عمّا رأى فقال بعض جلسائه ذاك رجل بحضرموت فأَرْسَلَ اليه فأُتِىَ به فقال له ما اسْمك قال أَمَدٌ[2] قال ابن مَن قال ابن أَبَد قال ما اتى عليك من السنّ * قال ستّون وثلثمائة سنة قال كذبتَ قال ثمّ انّ معاوية 64b تشاغل عنه ثمّ اقبل عليه فقال ما اسْمك قال أمدٌ[2] قال ابن مَن قال ابن أبد قال كم اتى عليك من السنّ قال ثلثمائة وستّون قال فأخبِرْنا عمّا رأيتَ من الأزمان أين زمانُنا هذا من ذلك قال وكيف تسأل[3] مَن تُكَذّب قال انّى ما كذّبْتُك ولكنّى احببتُ أن اعلم كيف عقلك قال يومٌ شَبيهٌ بيومٍ وليلةٌ شبيهةٌ بليلةٍ يموت ميتٌ ويُولَد مولودٌ فلولا مَن يموت لم تَسَعْهم الأرض ولولا مَن يُولَد لم يبقَ احد على وجه الأرض، قال فأخبرنى هل رأيتَ هاشمًا قال نعم رأيتُه طُوالًا حسنَ الوجهِ يقال انّ بين عينيه بركةً او غُرّةَ بركة، قال فهل رأيتَ أُمَيَّةَ قال نعم رأيتُه رجلًا قَصيرًا أعمى يقال انّ فى وجهه لَشَرًّا او شُؤمًا، قال أفرأيتَ محمّدًا عليه السلام قال ومَن محمّد قال رسول الله صلّعم قال وَيْحك أفلا فَخّمْتَ كما فَخّمَهُ الله تعالى فقلتَ رسول الله، قال فأخبرنى ما كانت صِناعتُك قال كنتُ رجلًا تاجرًا قال فما بلغتْ تِجارتُك قال كنتُ لا اشترى عيبًا[4] ولا اردّ رِبْحًا، قال معاوية سَلْنى قال أسألك أن تُدْخلَنى الجنّةَ * قال ليس ذاك بِيَدى ولا أَقْدر عليه قال 65a فأسألك أن تردّ علىّ شَبابى قال ليس ذاك بِيَدى ولا أَقدر عليه قال لا أرى بِيَدك شيئًا من امر الدنيا ولا من امر الآخرة فردّنى من حيثُ جئتَ بى قال أمّا هذه فنَعَم قال ثمّ اقبل معاوية على أصحابه فقال لقد أصْبَحَ هذا زاهدًا فيما انتم فيه راغبون،

بنى عامر لبنًا وابلًا ويقال بل تَمَنّى عُقَيْل العَدَد والشدّة فليس فى بنى كعب بطن أشدّ ولا أعدّ من بنى عقيل ثمّ قال لحَبيب تمنّهْ قال المَحَبّةُ [8] من اخْوتى فكلّ بنى كعب يتعطّف عليهم،

CVI. قالوا وعاش ابو زُبَيْد الطاءىّ وهو المُنْذِر بن حَرْمَلة [1] من بنى حَيّة خمسين ومائة سنة وكان نصرانيًّا بالرقّة فيما حدّث به الكلبىّ عن ابى محمّد المُرْهِبىّ وكان يُجْعَل له فى كلّ احد طعام كثير ويُهَيَّأ له شراب كثير ويَذهب اصحابه * ينفرّقون فى 64a البيعة ويَحْمِلنَهُ النّساء فيضعْنَه فى ذلك المجلس فجُعِلَ له طعام فى احدٍ من تلك الآحاد وقُدّمت أباريقُه وحَمَلْنَهُ النّساء فجاءه الموت فقال [2]

اذا جُعِلَ [3] المرءُ الّذى كان حازمًا
يُحَلُّ به حَلَّ [4] الحُوارِ [5] ويُحْمَلُ [6]
فلَيس له فى العَيْش خيْرٌ يُرِيدُهُ
وتَكفينُه مَيْتًا أعفُّ وأجْمَلُ
اتانى رَسولُ المَوت يا مَرْحَبًا به
لآتِيَهُ وسَوْفَ والله أفْعَلُ [7]

ثمّ مات فجاءه اصحابه فوجدوه ميّتًا،

CVII. وعاش الأغْلَبُ العِجْلىّ عُمُرًا طَويلًا وقال [1]

إنّ [2] اللّيالى أسْرَعتْ فى نَقْضى
أخَذْنَ بَعْضى وتَرَكْنَ بَعْضى [3]
حَنَيْنَ [4] طُولى وحَنَيْنَ [5] عَرْضى
أقْعَدْنَنى من بَعْد طُول نَهْضى [6]

CVIII. قالوا [1] وقال ابو عامر رجل من اهل المدينة عن رجل من اهل البصرة، قال ابو حاتم وحدّث به ابو الجنيد الضرير

أَهُــمُّ بــأُشـيــاء كَــثـيــرٍ فتَعْتَقِى
مَشِيَّةُ نَـفْـس انّـهـا لَيس تَـقْـدِرُ
تَـلَـعَّـبَـت الأَيّــامُ بِــى فتَرَكْنَنى
أَجَـبَّ الـسَّـنـام حائرًا حِينَ أَنْظُرُ
أَرَى الشَّخْص كالشَّخْصَيْنِ والشَّيخُ مُولَعٌ
بـقَـول أَرَى والـلّـهِ مـا لَيس يُبْصِرُ

وقال خِنّابة لابنَيْه حين كَبِر وحالا بـيـنـه وبـيـن مـالـه

مــا أنـا انْ أَحْسَنْتُما بى وخُلْتُما
عَنِ العَـهْـد بـالـغِـرّ الصَّغيرِ فأُخْدَعُ
جَرَيْتُ مِن الغاياتِ تِسْعِين حِجَّةً
وخَمْسين حتّـى قيل أَنـت المُقَزَّعُ [3]

المُقَزَّعُ المسوّد[3]،

CV. حدّثنا ابو حاتم قال قال الكلبىّ أخبرنا كعب الأسدىّ وكان معنا بخراسان قال خبّرنا مـروان بـن الحكم قال أُتِـى كعب ابـن ربيعة فى منامه فقيل له كَـبِـرَ سِـنُّـك ورقّ عظمك وحضر اجلك فقُل لِولدك فليتمنّوا فانّهم سيُعْطَوْن أُمانيّهم فجمعهم فقال تمنّوا فلكلّ امرئٍ * منكم أُمْنِيَّتُه فقال الحَرِيش أتمنّى النَّعْظَ قال فـهُمْ 63b
أَنْكَحُ بـنى عامر وقال لقُشَير تَمَنَّهْ فقال البَقاء والجَمالُ فهم أَجْمَلُ بـنى عامر وأطْوَلُهم اعمارًا كان مـنـهم ذو الرُّقَيْبَة [1]) كان فى الجاهليّة رجلًا ثمّ أدرك معاويةَ ومعه الف ظعينة تقول هذه يا ابناهُ وهذه يا جدّاهُ وهـذه يا عـمّـاهُ ومنهم حَيْدَةُ [2]) ادرك الجاهليّة ثمّ ادرك بِشْر بـن مروان او زمَـنَ اسَـدِ بـن عبد الله بخراسان وهو عمّ الـف رجـل وامرأة، ثمّ قال لجَعْدَة تمنّهْ فقال اللبَنُ والتّمرُ فهم اكثرُ بـنى عامر لبنًا وتمرًا ثـمّ قال لعُقَيْل تمنّهْ فقال الابِلُ فهم أكثر

يُلامُ وإن كان الصَّوابُ بكَفِّه
ويُحْمَدُ آلاءُ البخيلِ المُدَرْهَمِ
كذلك هذا الدَّهْرُ يَرْفَعُ ذا الغِنَى
بلا كَرَمٍ مِنْهُ ولا بتَحَلُّمِ
ولكن بما حازتْ يداه مِن الغِنَى
يَصيرُ اميرًا للَّئِيمِ المُلَطَّمِ

فقال معاوية قاتل الله أخا بنى أُسَيِّد حين يقول

بَنِى أُمِّ ذى المالِ الكثيرِ يَرَوْنَهُ
وإن كان عَبْدًا سيِّدَ الأَمْرِ جَحْفَلا
وهُم لِمُقِلِّ المالِ اولادُ عَلَّةٍ
وإن كان مَحْضًا فى العُمومة مُخْوِلا

CIV. حدّثنا ابو حاتم قال وذكر العُمَرِىّ قال حدّثنى عَطاء ابن مُصْعَب عن الزِّبْرِقان قال عطاء سمعته انا وخلف الأحمر منه قال دخل خِنّابة بن كَعْب العَبْشَمىّ [1]) على معاوية [2]) حين اتَّسَقَ له الأمر ببيعةِ يزيد ابنه وقد أتت لخِنّابةَ يومئذ اربعون ومائة سنة * فقال له معاوية يا خِنّابة كيف نَفْسُك اليومَ فقال يا امير 63a المؤمنين أَمْتَعَنى اللّهُ بك

عَلَىَّ لِسانٌ صارمٌ إن هَزَزْتُهُ
ورُكْنِى ضَعيفٌ والفُؤادُ مُوَقَّرُ
كَبِرتُ وأَفْنَى الدَّهْرُ حَوْلِى وقُوَّتِى
فلَمْ يَبْقَ الّا مَنْطِقٌ ليس يَهْذِرُ
وبين الحَشَى قَلْبٌ كَمِىٌّ مُهَذَّبٌ
مَتَى ما يَرَى اليومَ العَشَنْزَرَ يَصْبِرُ

سنة قال فأىُّ الأشياء بك منذ كنتَ بها أسرّ⁴) وأىّ شىء بوقوعه كنتَ اشدّ اكتئابًا قال يا اميرِ المؤمنين لم يقطَع الظَّهرَ قَطْعَ الولدِ شىءٌ ولا دَفَعَ البلايا والمصائب مثلُ افادة المال واللّه يا اميرِ المؤمنين انّ المال ليقع من القلب مَوْقعًا ما يَقَعُهُ شىءٌ وانّ الولد الصالح لِبمثل منزلة المال ولكن لِلمال فضيلةٌ عليه وان كان طالب المال انّما يجمعه لولده فانّه آثَرُ عنده منه لأنّه قد يمنعه المالَ اذا طلبه منه وان كان يثمّره له فهو أحلى متاعِ الدنيا عند اهل الدنيا، قال معاوية ليس كلّ احد على رأيك للمال حال *والولد حَبَّةُ القلب ووَتِدُ النفس وقُطْبَة العَيْش لا خيرَ فى 62b
المال لِمَن لا ولَدَ له الّا أن يكون مالًا يُنْفقه فى سبيل الله فقال فضالة يا امير المؤمنين

وما العَيْشُ الّا المالُ فاحفَظْ فُضولَهُ
ولا تُهْلِكنْهُ فى الضّلالِ فتَنْدَمِ
فانّى وَجَدْتُ المالَ عِزًّا اذا التَقَتْ
عَلَيكَ ظِلالُ الحَرْبِ تُرْهِمُ بالدَّمِ
اذا جَلَّ خَطْبٌ صُلْتَ بالمال حَيْثُما
توَجَّهْتَ من أَرْضَىْ فَصيحٍ وأَعْجَمِ
وهابَكَ أقوامٌ وان لم تَصِبْهُمُ⁵)
بنَفْعٍ ومَن يَسْتَغْنِ يُحْمَدْ ويُكْرَمِ
وتُعْطِى⁶) الّذى يَبْغى وان كان باخلًا
بما فى يَدَيْهِ من مَتاعٍ ودِرْهَمِ
وفى الفَقْرِ ذُلٌّ للرِّقاب وقَلَّ ما
رأَيتُ فَقيرًا غَيْرَ نِكْسٍ مُذَمَّمِ

وفيمَ تَصابِى الشَّيْخِ والدَّهْرُ دائب
بمِبْراتِه يَلْحو عُروقًا وأَعْظُما
رَمَتْنِى صُرُوفُ الدَّهْرِ حتّى تَرَكْنَنِى
أَجبَّ السَّنامِ[1] بَعْدَ ما كُنْتُ أَيْهَما[2]
فخِلْتُ سُهولَ الأَرْضِ وَعْثًا ووَعْثَها
سُهولًا وقَدْ أُجْرِرتُ أن أتكَلَّما
وكان سليطًا مِقْوَلِى متنازرًا
شَذاهُ فصِرْتُ اليَوْمَ مِلْعِيَّ أَبْكَما
كذلك رَيْبُ الدَّهْرِ يَتْرُكُ سَهْمُهُ
أخا العِزِّ والأَدِّ الذَّليلَ المذمَّما
الأدُّ الأَيِّدُ[3] ذو القوة
62a *وحَرْبٍ يَحيدُ القَوْمُ عن لَهَباتِها
شَهِدْتُ فكُنْتُ المستشارَ المُقَدَّما
تَوَسَّطْتُها بالسَّيْفِ اذ هابَ حَمْيَها
الكُماةُ فلَمْ يَغْشَوا مِن الحَرْبِ مُعْظَما
فلَمّا رأيتُ الموتَ أَلْقَى بَعاعَهُ
علىّ تَعَمَّدْتُ امْرَءًا كان مُعْلِما
فيَمَّمْتُ سَيْفِى رأسَه وتركتُهُ
يَنِهِرُّ عَلَيه الذِّئبُ أَفْصَحَ قَشْعَما
نَفِدتُ فما لى حِيلَةٌ غيرَ أنّنى
أجودُ اذا سِيلَ البخيلُ فهَمْهَما
وأبذُلُ عَفْوًا ما مَلَكْتُ تكرُّمًا
وأجْبُرُ فى اللَّأْوآءِ كَلًّا ومُعْدِما

فقال له معاوية كم أتَتْ لك من سنة يا فضالة قال عشرون ومائة

الأُسَيّدىّ حتّى جبا اتاوةَ مُضَرَ فطال عُمْرُه وهو ابو الحقّاد وهو القائل

يابا الحقّادِ أَفْنَاكَ الكِبَرْ

والاتاوة خراجٌ كان عليهم،

CII. قال وقال ابو الحسن المدائنىّ أنشدنى ابو الشّمّاخ بن الشِّمْراخ الطائىّ [1]

ما بالُ شيخٍ [2] قد تَخَدَّدَ [3] لَحْمُهُ
أَبْلَى [4] ثَلاثَ عَمائمٍ أَلْوانا
سَوْداءَ داجِيَةً [5] وسَحْقَ [6] مُفَوَّفٍ
وأَجَدَّ لَوْنًا بَعْدَ ذاك [7] هِجانا
ثُمّ المَماتُ [8] وراءَ [9] ذلك كُلِّه
وكأنّما يُعْنَى بذاك سِوانا

قال وكانت العمامة تُلْبَس اربعين سنة فكأنّه *عاش عشرين ومائة 61b سنة [10]، وقال آخرون انّما عنى انّه كان شابّا وذلك قوله سَوداءَ داجِيَةً ثمّ أَخْلَسَ وابْيَضَّ بعضُ رأسِهِ ولحيته وذلك قوله وسَحْقَ مُفَوَّفٍ ثمّ علا رأسه كأنّه ثَغامة فذلك قوله وأَجَدَّ لَوْنًا بَعْدَ ذاك هِجانا، والهجان البَياض،

CIII. وزعم العُمَرىّ عن عَطاء بن مُصْعَب قال حدّثنى عُبَيْد ابن أَبان النُّمَيْرىّ قال قدم فَضالةُ بن زيد العَدْوانىّ على معاوية فقال له معاوية كيف أنت والنّساء يا فَضالةُ فقال يا امير المؤمنين

لا باهَ لى الّا المُنَى وأَخو المُنَى
جديرٌ بأن يُلْحَى ابنَ حَرْبٍ ويُشْتَما

[الرواية *ولا قَمْطَ لى *والقَمْط الجماع ومَن قال باهَ فقد أخطأ لأنّ الباءة ممدودة وهى تاء فى الادراج]

إن أُمْسِ كَلًّا لا أُطَاعُ فرُبَّمَا
سُقْتُ الكتائبَ مَشْرِقًا او مَغْرِبَا
ولَرُبَّ كَبْشِ كَتيبةٍ لاقَيْتُهُ
فطَعَنْتُهُ حتّى أُوارِى الثَّعْلَبَا [1]
أَجْرَرْتُه رُمْحِى فخَرَّ لوَجْهِهِ
ما إن يُجيبُ اذا دَعا المُسْتَصْحَبَا
فى فِتْيةٍ من حَضْرَمَوْتَ أَعِزَّةٍ
لا يَنْكَلُون اذا المُنادِى ثَوَّبَا

XCIX. قال ابو حاتم قال خالد بن سعيد عن ابيه قال دخل أَدْهَمُ بن مُحْرِزٍ الباهليّ ابو مالك بن ادهم على عبد الملك ورأسه كالثَّغامة فقال لو غيّرتَ هذا الشَّيب فذهب فاخْتَضَب بسَواد ثمّ دخل عليه فقال يا امير المؤمنين قد قلتُ بيتًا لم أَقُلْ بيتنا قبله ولا أُرانى اقول بعده قال هات فأنشأ يقول [1]

61a *ولمّا رأيتُ الشَّيْبَ شَيْنًا [2] لأَهْلِهِ [3]
تَفَتَّيتُ وأَبْتَعْتُ [4] الشَّبابَ بدِرْهَمِ

C. قال ابو حاتم وذكروا عن أبى مِسْكين قال عُمِّر رجل من بَلِيّ يقال له النعمان دهرًا فقال

تَبَدَّلَتِ العَيْنانِ بَعْدَ طُلاوةٍ
وبَعْدَ رِضًا فأَحْسبُ الشَّخْصَ راكِبَا
وأُبْعِدُ ما أَنْكَرْتُ كَىْ أَسْتَبِينَه
فأَعْرِفُه وأُنْكِرُ المُتَقارِبَا

CI. حدّثنا ابو حاتم قال قال هشام وأُخبرنى غير واحد من تميم قالوا كانت الإتاوة من مُضَر فى الكُبْرِ والقُعْدُد فى النَّسَب [1] فصارت الى بنى عمرو بن تميم فوليها ربيعة بن عَزِىّ بن بُرَىّ

الدهرَ وما كان ينبغى لك أن تشكوه وقد بلغتَ هذه السنّ
وأنشأ ابن ابنته يقول

إن تكُ قد بَليتَ فبَعْدَ قومٍ
طِوالِ العُمْرِ قد بادوا بَقيتنا
فزادَكَ فى حياتك لا تُضعْهُ
كأنّك عند مَوْتك قد أُتيتنا
فانّك اذ خُلقْتَ خُلقْتَ عَبْدًا
الى أَجَلٍ تُجيبُ اذا دُعيتنا
مُقَدَّرةٍ بِعيشَتك الليالى
اذا وُفّيتَ عِدّتَها فَنيتنا
كأنّك والخُطوبُ لها سِهامٌ
مُقَدَّرةٌ بسَهْمك قد رُميتنا

أخبرنا ابو رَوْق احمد بن محمّد بن بكر الهِزّانىّ قال أخبرنا ابو حاتم قال قال هشام حدّثنا * بكّار بن نافع اللؤلؤىّ قال قال نصر بن 60b
الحجّاج بن عِلاط السُّلَمىُّ لمعاوية بن ابى سفيان رضى الله عنه

اذا مُتَّ ماتَ الجودُ وانْقطَعَ النَّدَى
مِنَ النّاس الّا من قليل مُصَرَّدِ
وجَفَّتْ أَكُفُّ السائلينَ وأمسكوا
من الدّينِ والدُّنْيا بخُلْفٍ مُجَدَّدِ

فلمّا سمع معاوية الشعرَ قال لابنته قَرَظة[1]) وهى تبكى اسمعى الى مرثيتى وأنا حىّ،

XCVIII. قالوا وعاش صَرْم ويقال صَوْمُ بن مالك الحضرمىّ قريبًا من مائتى سنة فيما ذكروا عن سعيد بن عبد الجبّار بن وائل الحضرمىّ وقال

فان يكنِ الشبابُ مَضى حَميدًا
وشَيَّبَ لِمَّتى الدَّهْرُ الخَتُورُ[3]
عَمِرْتُ ببَلْدَحٍ[4] عُمْرًا طويلًا
وليس ببَلْدَحٍ الّا الصُّخورُ
تأَتَّى بىَ الأَقارِبُ بَعْدَ أُنْسٍ
كأنّى فيهِمِ فَرْخٌ شَجيرُ[5]
فلَمْ أَكُ نَأْنَأً يا أُمَّ عَمْرٍو
اذا نَزَلَتْ بساحَتِىَ الأُمورُ

XCVI. قالوا وعاش المِجْزَمُ[1] بن بكر بن عمرو بن عوف بن عُباد[2] بن الحارث بن سامة بن لؤىّ دهرًا طويلًا وكان من دهاميص العرب اى يَهْتدى للأُمور الخفيّة الدّقيقة ويحتال لها وقال باعث بن خُوَيْص بن زيد بن عمرو الطاءىّ

60a ألا ليتنى عُمِّرْتُ يا أُمَّ حَشْرَجٍ
كعُمْرِ أَخى نَجْرانَ[3] او عُمْرِ مِجْزَمِ
لَقَدْ عُمِّرا دَهْرَيْهِما فى رَبيلةٍ
وفى ظِلِّ عَيْشٍ من لَبوسٍ ومَطْعَمِ
وأَفْناهما دَهْرٌ طويلٌ فأَصْبَحا
أَحاديثَ طَسْمٍ او أَحاديثَ جُرْهُمِ

XCVII. حدّثنا ابو حاتم قال وذكر ابن الكلبىّ عن رجل من قريش قال كان رجل من بنى عُذْرة قد طال عمره حتى كبر ابنُ ابنةٍ له وكان عالمًا بقومه وكان يُغْشَى للطعام والعلم فشكا الدَّهرَ وتَصَرُّفَهُ فقال له ابن ابنته كم أَتى لك يا جَدُّ قال لا احُقّ ذاك يا بُنيّ ولكن عَقَقْتُ عن أبيك وأنا ابن ثلاث وتسعين وعاش أبوك خمسًا وثمانين وقد مات منذ ثمانين فقال لقد شكوتَ

اِمَّــا تَرَيْنِى لا أُعِينُ عَلَى النَّدَى
ولا أَنْصُرُ المَوْلَى كَمَا كُنْتُ أَفْعَلُ
وأَصْبَحْتُ أَعْمَى قاعِدًا مُتَوَكِّلًا
عَلَى اللّٰهِ اِنَّ المُؤْمِنَ المُتَوَكِّلُ
فحَقُّ امْرِئٍ قد سار حتّى تخرّمتْ
هُنَيْدَةُ حَقًّا أن يُنِيخَ[2]) بمَنْزِلِ[3])

XCIV. قالوا وعاش سَعْنة بن سلامة بن الحارث بن امرئ القيس بن زُهَيْر بن جَناب * حتّى كبر واختلط عقله فترك الغَزْوَ 59b بهم وكان يَظْعَنُ معه قومه اذا ظعن ويُقيمون اذا أقام فقال يذكر ما كان يصنع قومه[1])

لَقَدْ عَمِرْتُ زمانًا ما يُخالفنى
قومى اذا قُلْتُ جِدُّوا سَيْرَكم ساروا
وان أَرَدْتُ مُقامًا قال قائلُهم
يا سَعْنَةَ الخَيْرِ قد قَرَّتْ بنا الدارُ
فانْ بَلِيتُ لَقَدْ طالتْ سلامتُنا
والدَّهْرُ قِدْمًا له صَرْفٌ وإمْرارُ

XCV. قالوا وعاش سِنان[1]) بن وَهْب بن تَيْمِ الأدرم بن غالب بن فِهْر دَهْرًا طويلًا فيما ذكروا عن معروف بن الخَرَّبوذ[2]) وأنشأ يقول

لَقَدْ عُمِّرْتُ حتّى صِرْتُ كَلًّا
مُقِيمًا لا أَحُلُّ ولا أَسِيرُ
وكيف بمَن أَتَتْ مائتانِ عامًا
عَلَيْهِ أن يكونَ له نَكِيرُ

وَقَـد رَمَـى بِسُراهُ اليَومَ مُعْتَمِدًا
فى المَنْكِبَيْنِ وفى السَّاقَيْنِ والرَّقَبَهْ

السُّرَى جمع سِرْوَة وهو سهم صغير،

59a XCII. * قالوا وعاش الحارث بن التَّوْءَم اليَشْكُرِىّ دَهْرًا فى الجاهليّة ثمّ أدرك الإسلام ولا يَعْقِل فقال فيما زعم الكلبىّ عن خِراش

زَعَمَتْ ثُمامَةُ أَنَّنى قد سُؤْتُها
وَلَقَدْ أَتَى لِىَ أَنْ أَسُوءَ وأَكْبَرا
إِنَّ الكَبِيرَ اذا يُشافُ رَأَيْتَهُ[1]
مُقْرَنْشِعًا واذا يُهانُ اسْتَزْمَرا[2]
واذا تَرَحَّلَ فى الرَّعِيَّةِ خِلْتَهُ
كَسِلًا وعَزَّ عَلَيْهِ أَنْ يَتَعَذَّرا
واذا تَراءَى القَومُ شَخْصًا خالَهُ
شَخْصَيْنِ ثُمَّتَ لَم يَكُنْ هو أَبْصَرا
وَلَقَدْ رَأَيْتُ أَباكَ وهو وَلِيُّهُ
وأَباهُ شَيْخًا مِن بُنانَةَ أَعْسَرا
يَدْعو بِبَرْدِ الماءِ وهو قُصارُهُ
فاذا سَقَوْهُ الماءَ مَجَّ وغَرْغَرا

قال رأى اباها وهو صغير ثمّ عُمِّرَ بَعْدُ، وقوله يُشاف يُزَيَّنُ، مُقْرَنْشِعٌ نشيط حَسَن الهَيْئة، واذا يُهان استزمر اى تقبّض[3]، والزَّمَرُ الشَّعَرُ القليل،

XCIII. قالوا وعاش الجَرَنْفَشُ[1] بن عَبْدَةَ الطائىّ ثلثين ومائة سنة وقال

رُبَّ رامٍ من بنى ثُعَلٍ[3] * مُتْلِجٍ كَفَّيْهِ مِن[4] قُتَرِهْ

ومات فى زمن عثمان بن عفّان رضى الله عنه وهو القائل

لَقَدْ عُمِّرْتُ حتّى شَفَّ عُمْرِى

عَلَى عُمْرِ ابنِ عُكْوَةَ[5] وابْنِ وَهْبِ[6]

58b * وعُمْرِ الحَنْظَلِيِّ[7] وعُمْرِ سَيْفٍ[8]

وعُمْرِ ابنِ الرَّداةِ قَرِيعِ كَعْبِ[9]

XC. قالوا وعاش عبّاد بن سَعيد او سعيد بن احمر بن ثور ابن خِداش بن السَّكْسَك[1] بن أَشْرَس بن كِنْدة[2] ثلثمائة سنة فيما زعم ابن الكلبىّ عن فَرْوة بن سعيد الكندىّ وقال

بَلِيتُ وأَفْنَتْنِى السّنون وأَصْبَحَتْ

لِداتِى نجومُ اللّيلِ والقَمْرُ والبَدْرُ

ثلاثُ مِئينَ قد مَرَرْنَ كَوامِلًا

فَيا لَيْتَنِى نُورٌ لما صَنَعَ الدَّهْرُ

XCI. قالوا وعاش عَوْف بن الأَدْرَم[1] بن غالب دَهْرًا طويلا ثمّ أدرك الفِجارَ وبعد ذلك فيما زعم معروف بن الخُرَّبوذ وقال[2]

أَوْدَى الشَّبابُ وحُبُّ الطَّلَّةِ الخَلِبَهْ

وقَدْ بَرِئْتُ فما فى الصَّدْرِ مِنْ قَلَبَهْ[3]

وقَدْ تَفَلَّلَ[4] أَنْيابِى وأَدْرَكَنِى

قِرْنٌ عَلَيَّ شديدٌ فاحِشُ الغَلَبَهْ

وقَدْ رمانِى بِرُكْنٍ لا كِفاءَ لَهُ

فى المَنْكِبَيْنِ وفى الرِّجْلَيْنِ والرَّقَبَهْ

قال ابو حاتم هذا الشعر للنَّمِر بن تَوْلَب انشدنا الأصمعىّ

أَوْدَى الشَّبابُ وحُبُّ الخالةِ الخَلَبَهْ

والخالة قوم ذَوُو خُيَلاء قال الأصمعىّ[5]

أَوْد بن مَعْن [1]) ستّين ومائة سنة فيما ذكر هشام عن طارق ابن حَمْزة الغَنَوىّ عن رجل من باهلة كان عالما وقال الحارث

كَم مِن أَسير تائِهٍ [2]) فَدَيْتُهُ * ومِن كَمِىٍّ مُعْلِمٍ أَرْدَيْتُهُ
ومُسْرِعٍ بِسَرْوِهِ جازَيْتُهُ * ومُبْطِئٍ بِرِفْدِهِ كَفَيْتُهُ
ومُغْلِنٍ بِضِغْنِهِ كَوَيْتُهُ * لو كان يُشْرَى الموتُ لاشْتَرَيْتُهُ

58a * وقال الحارث

أَلا هَل شَبابٌ يُشْتَرى بِرَغيبِ
يُدَلُّ عليه الحارثُ بنُ حَبيبِ
فمَن لاسْوِدادِ الرَّأسِ بَعْدَ ابْيِضاضِهِ
ومَن لِقَوامِ الصُّلْبِ بَعْدَ نَبيبِ

LXXXVIII. قالوا وعاش حامل بن حارثة بن عمرو بن مالك بن عُكْوة [1]) ثلثين ومائتى سنة قال حدّثنا شيخ من بنى عُكْوة من طَيِّئ وكان حامل يرحل الى الملوك فى قومه فقال حين بلغ ثمانين ومائة سنة

أَلا لَيْتَنى لَم أَغْنَ فى الناس ساعةً
ولَمْ أَلْقَ ايّامًا تُشيبُ الحَزَوَّرا
أَبَعْدَ الأُلَى مِنْ آلِ عُكْوَةَ قُدِّموا
كِرامًا وأَصْبَحْتُ الغَداةَ مُؤَخَّرا
أُرَجِّى خلودًا بَعْدَ تِسْعينَ حِجَّةً
وتسعين أُخْرَى لا سُقيتُ الكَنَهْوَرا

الكَنَهْوَر سحابة [2])،

LXXXIX. قالوا وعاش عَمْرو بن مُسَبِّح [1]) الطاءىّ ثمّ احد بنى مَعْن فيما زعموا حتّى أدرك النبىّ صلّعم وهو ابن خمسين ومائة سنة وله يقول امرؤ القيس [2])

وشَهْرٌ مُسْتَهِلٌّ بَعْدَ شَهْرٍ
وحَوْلٌ بَعْدَهُ حَوْلٌ جَدِيدُ
ومَفْقودٌ عَزِيزُ الفَقْدِ تأتى
مَنِيَّتُهُ ومأمولٌ وَلِيدُ

LXXXV. قالوا وعاش القُدارُ العَنَزِىّ[1] مائتَى سنة فيما ذكر ابن الكلبىّ عن خِراش قال حدّثنى *به قوم من عَنَزة وقال 57b

رُبَّ حَيٍّ رَأَيْتُهُم وَرَأَوْنى
ثُمَّ قالوا مَتَى يموتُ قُدارُ
رُبَّ نَهْبٍ حَوَيْتُهُ مَلَثَ اللَّيـ
لِ ظَلامًا تَزِينُهُ الأَبْكارُ
وجِيادٍ كأنّها قُضُبُ الشَّوْ
حَطِ[2] تُزْجَى أمامَهُنّ العشارُ
ذاك دَهْرٌ أَفْنَيْتُهُ وتَعَرَّتْ
نِى لَيالٍ يُنْصِبَنَنِى[3] ونَهارُ

LXXXVI. قالوا وعاش ربيعة بن عبد الله البَجَلىّ تسعين ومائة سنة قال ابو حاتم قال ابن الكلبىّ حدّثنى به عُلَيْل بن محمّد البجلىّ وقال

أُمَيْمَ أُمَيْمَ قد أَوْدَى شَبابِى
وأَخْلَفَنِى البَطالةُ والتَصابِى
وقَدْ ذَهَبَ الّذين وُلِدْتُ فيهم
وقد رَحَلَتْ لشُقَّتِهِم رِكابِى
وسَلْهَبَةٍ وَهَبْتُ لغَيْرِ صِهْرٍ
فلَمْ أَبْكَرْ[1] أُمَيْمَ عَلَى الثَّوابِ

LXXXVII. قالوا وعاش الحارث بن حَبيب الباهلىّ من بنى

أَلا يــا لَيْتَنِـى أَنْضَيْتُ عُـمْـرِى
وهَــل يُجْدِى عـلـىّ اليومَ لَيْتِى
حَنَتْنِى حانِـيـاتُ الـدَّهْـرِ حـتّـى
بَقِيتُ رَذِيَّـةً فــى قَـعْـرِ بَيْتِى
تَـأَتَّى بـى الاَقـارِبُ انْ رَأَوْنِـى
بَقِيتُ وأَيْـنَ مِـنّـى اليومَ مَوْتِى

57a LXXXIII. * قالوا وعاش حارثة بن مُرَّة بن حارثة بن عبد رُضا بن جُبَيْل الكلبىّ خمسين ومائة سنة وأصابتْهُم سنةٌ أَجْحَفَت بأموالهم فقال

لَـمْ يَـدَعِ الـدَّهـرُ لـنـا ذَخِيرَهْ
ولَـمْ يَـدَعْ شَحْـمًـا ولا مَـرِيـرَهْ
ولا لـنـا حَـامٍ[1] ولا بَـحِـيـرَهْ
وشَـيَّـبَ الـعـارِضَ والـغَـدِيـرَهْ
فَصِرْتُ كـالـنَّسْرِ عَـلَـى الـجَذِيرَهْ
بُـرَاضَـةً مِـن عُـمُـرٍ يَـسِـيـرَهْ

الجَذِيرة اصلُ حائط او بناء وجَذْرُ كلّ شىء اصلُه[2]، بُراضةٌ بقيّةٌ ويقال تَبَرَّضْتَ الماء وغيرَهُ اذا أخذْتَ بَقِيَّتَهُ،

LXXXIV. قالوا وعاش المِسْحاجُ[1] بن خالد بن الحارث بن قيس بن نصر بن عائذة بن ذُهْل بن مالك بن بكر بن سعد ابن ضَبّة حتّى هَرِم وملّ من الحياة وزعموا[2] أنّه قال

لـقَـدْ طَوَّفْتُ فـى الآفـاق حـتّى
بَلِيتُ وقَـدْ أَنــى لــى لو أَبِـيـدُ
وأَفْنـانِـى ومـا يَـفْـنَـى نَـهـارٌ
ولَـيـلٌ كُـلَّـمـا يَمْضِى يَـعُـودُ

ابن كهلان بن سبا سبعين ومائة سنة وقال فى ذلك

بَلِيتُ وقَـدْ كُنْتُ دَهْـرًا جَـدِيدَا
وقَـدْ عِشْتُ دَهْـرًا أَبِـيًّـا جَـلِـيدَا
56b *أَبَـعْـدَ ثـمـانـيـن أَنْـضَـيْـتُـهـا
وتِسعِيـن يـا سَـلْـمَ أَرجـو الخُلُودَا
ومـــات أَبِـــى وأَبـــو والـــدى
ونَـهْـلٌ فأَصْبَحْتُ مِـنْهـم وَحِـيـدَا

LXXXI. قـالـوا وعــاش رجـل مــن أَسْلَمَ ويقال هو أَوْس بن رَبيعة بـن كَعْب بـن أُمَيَّة الأَسلمىّ مائتى سنة وأَربع عشرة سنة وقال فى ذلك[1])

لـقَـدْ خُلِّفْتُ[2]) حـتّـى مَـلَّ أَهْلِى
ثَـواءِى فـيـهـم[3]) وسَئِمْتُ عُـمْـرِى
وحُـقَّ لِـمَـنْ أَتَـتْ مائـتـانِ عـام[4])
عـلـيـه وأَربَـعٌ مِـنْ بَـعْـدِ عَـشْـرِ
يَـمَـلُّ مِـنَ الـثَّـواء وصُـبْـحُ[5]) يَـوْمٍ
يُـغـاديـه ولَـيْـلٌ[6]) بَـعْـدُ يَـسْـرِى
فَأَبْلَى[7]) جِـدَّتِـى وبَـقِـيـتُ شِـلْـوًا
وبـاحَ بـمـا أُجِـنُّ ضَـمـيـرُ صَـدْرِى

LXXXII. قالـوا وعاش حارِثة بن عُبَيْد الكلبىّ ومن ولده بُطونٌ مَنْظور ومَنْصور بـن جُمْهور من بـنى حارثة وأَدرك الاسلام وقد حُجِبَ دهرًا طويلا، قال ابو حـاتـم قال هشام وكذا كانت العرب تفعل بالكبير منهم تحجُبه[1])، قال هشام وقال لى شَمْلَة بن مُغيث رجـل من ولـده قال أَظنّه قال عاش خمسمائة سنة قال وأَنشدنى شملة له

وقَدْ عِشْتُ دَهْرًا لا تُجِنُّ عَشيرتى
لـهـا مَيّتًا حتّـى أَخُطَّ لَـهُ قَبْرا

56a LXXVIII. قالوا وعاش جَليلة بـن كعب بـن الحارث *بـن معاوية بـن وائل بـن مَرّان بن جُعْفِىّ تسعين ومائة سنة فيما ذكر ابن الكلبىّ عن الوليد بن عبد الله الجُعْفىّ وقال [1]

وانّ [2] امْرَءًا قد عاش تِسْعينَ حِجّةً
الـى مـائـة يَـرْجـو الفَلاحَ لَجاهِلُ [3]
يُؤَمِّلُ أن يَبْقى وقَدْ مات ذو النَّدَى
ابـوكَ وأَوْدَى ذو الـحـمـالـة وائـلُ [4]
وجـارُ [5] الصَّفا والأَرْقَمانِ [6] كلاهما
فكَيف تُرَجِّى الخُلْدَ أُمُّـكَ هـابِـلُ
فـلا تـرجُ عُمْرًا بَعْدَ مَن فادَ انّما
بَـقـاءك فـى الدُّنيا لَـيـالٍ قَلائـلُ

LXXIX. قالوا وعاش كَعْب بن رَداةَ النخعىّ فيما ذكر ابن الكلبىّ عن بعض النخعيّين ثلثمائة سنة وقال

لَقَدْ مَلّنى الأَدْنَى وأَبْغَضَ [1] رُوَيتى
وأَنْبَأَنـى أن لا يَـحِـلَّ كَـلامـى
عـلَـى الراحتَيْنِ مَـرّةً وعلَى العَصَا
أَنُـوءُ ثَـلاثًـا بَـعْـدَهُـنَّ قِـيـامـى [2]
فيا لَيْتَنى قد سخْتُ فى الأَرْض قامةً
ولَيْتَ طَعامِى كـان فـيـه حِمامِـى

LXXX. قالـوا وعاش عبد يغوث بـن كَعْب بـن الرَّداة بـن ذُهْل بن كَعْب بن قُعَيْن بن مالك بن النَّخَع بن عمرو بن عُلَة ابن جَلْد بن مالك بـن أُدد بـن يشجب بن عَريب بن زيد

وأَوْدَى ابو جَزْءٍ وعَمْرٌو كلاهُما
وعَبْدُ يَغوثٍ قَبْلَ ذاك ومَرّانُ
وأَوْدَى بشَيْخِى ذى المَهابةِ جابرٍ
ونالَ نذيرًا وَسْطَ أَرْكاحِ غُمْدانِ

*غُمْدانُ قصر باليمن قال الأصمعىّ ويقال لفلان ساحة يتركّح 55b فيها ونذير مَلِكٌ وأركاح أفْنِيَة وفاد فلان هلك

فَهل أنا الّا مثْلُ مَن فادَ فاعْلَمِى
ولا تَجْزَعِى كلُّ امْرِئٍ مَرّةً فانِ
فلو أنَّ حَيًّا سالمٌ[2] من سِهامه
لعاش الأُلى سَمَّيْتُ ما عاش انْسانُ

LXXVII. قالوا وعاش هاجِر بن عبد العُزّى الخُزاعىّ دَهْرًا فيما ذكر ابن الكلبىّ عن ابى السائب المخزومىّ قال حدّثنى به طَلْحة بن عبيد الله بن كَرِيز الخزاعىّ، قال غيره بل هو عُمَيْرَة ابن هاجر بن عُمَيْر بن عبد العُزّى بن قُمَيْر الخزاعىّ وهو جَدّ عبد الله بن مالك بن الهيثم بن عوف بن وهب بن عُمَيْرة بن هاجر بن عُمَيْر بن عبد العُزّى بن قُمَير الخزاعىّ عاش سبعين ومائة سنة وقال[1]

بَلِيتُ وأَفْنانى الزّمانُ وأَصْبَحَتْ
هُنَيْدَةُ قد أَنْضَيْتُ من بَعْدها عَشْرا
و[2]أَصْبَحْتُ مثلَ الفَرْخِ لا[3] انا مَيّتٌ
فأُسْلَى ولا حىٌّ فأُصْدِرَ[4] لى أَمْرا
وقد كُنْتُ دَهْرًا أَهْزِمُ[5] الجَيْشَ واحدًا
وأُعْطِى فلا مَنًّا[6] عَطاءى ولا نَزْرا

وقَوْمًا بَعْدَهُم قد نادَمُونى
فأَضْحَى مُقْفِرًا منهم قُباء
مَضَوا قَصْدَ السَّبيل وخَلَّفُونى
فَطالَ علىّ بَعْدَهُمُ الثَّواء
فأَصْبَحْتُ الغداةَ رَهِينَ بَيْتى
وأَخْلَفَنى مِنَ المَوْتِ الرَّجاء

قال ابو حاتم وقال هشام كانت اليهود تسمّى قباء قُباذَ بالذال فسمّتها الأنصار قباء،

LXXV. قالوا وعاش طَيِّئُ بن أُدَد خمسمائة سنة وذكر هشام أنّه سمع أشياخًا من طَيِّئٍ يذكرون ذلك وأنّه حُمِلَ من جَبَلِهِ باليمن وكان يقال له ظَرِيب الى جَبَلَى طَيِّئٍ فنُسبا اليه وأقام بهما[1] *حِينًا وقَتَل العادىَّ الّذى كان بالجبَلْين وقال طَيِّئٌ في ذلك 55a

اجْعَلْ ظَرِيبًا كحَبِيبٍ يُنْسَى * لِكُلِّ قومٍ مُصْبَحٌ ومُمْسَى

وأقام بالجَبَلَيْن حتّى دُفِنَ بهما وقال فيما سمعتُ من أشياخهم[2]

انّا مِن الحىّ اليمانيّينا[3] * انْ كُنْتِ عن ذلك تَسْأَلينا
فقَدْ ثَوَيْنا بظَرِيب[4] حِينا * ثُمّ تَفَرَّقْنا مُباغِضِينا[5]
لِنِيَّةٍ كانت لنا شَطُونا * اذ سامَنا الضَّيْمَ بَنُو أَبِينا

LXXVI. قالوا وعاش يَزِيد بن جابر بن حُرْثان بن جَزْء بن كعب بن الحارث بن معاوية بن وائل بن مَرّان[1] بن جُعْفِىّ خمسين ومائة سنة وهو القائل

امّا تَرَيْنى قد بَلِيتُ وغاضَنى
زمانٌ فقَدْ أَوْدَى أخو النجُودِ حُرْثانُ

قَيْس بن حارثة بن لأْم وأُدْخِل على عمر بن عبد العزيز رحمه الله ليَزْمَن اى يُكْتب فى الزَّمْنَى قالوا وكان عُمّر فى الجاهليّة دَهْرًا طويلا فقال له عمر ما زمانتك هذه فقال فيما زعم ابن الكلبيّ أخبرنى رجل من بنى قيس بن حارثة أنّه قال لعمر بن عبد العزيز

ووالله ما أَدْرِى أَأَدركتُ أُمّةً
على عَهْدِ ذى القَرْنَيْن[2]) أم كُنْتُ أَقْدَمَا
مَتَى تنزعا عنّى[3]) القميصَ تَبَيَّنا
جَآجِىءَ لم يُكْسَيْنَ لَحْمًا ولا دَمَا

LXXIII. قالوا وعاش أَنَس بن نُواس بن مالك بن حُبَيْش ويقال خُنَيْس بن ربيعة الجَسْرىّ من جَسْر مُحارب دَهْرًا ونبتت أسنانُه بعد ما سقطت فقال

54b *أَصْبَحْتُ مِن بَعْدِ البزولِ رَباعيًا
وكَيْفَ الرَّباعى بَعْدَ ما شُقّ بازِلُه
ويُوشِكُ أن يُلْفَى ثَنِيًّا وإن[1]) يَعُدْ
إلى جَذَعٍ تَثْكَلْ أَخاكم ثواكلُه
اذا ما اتَّغَرْنا مَرَّتَيْنِ تَقَطَّعَتْ
حِبالُ الصبى وانْبَتَّ منّا وسائلُه

LXXIV. قالوا وعاش ثَعْلَبَة بن كَعْب بن زَيْد بن عبد الأَشْهَل الأَوْسىّ فيما ذكر ابن الكلبىّ عن عبد الحميد بن ابى عَبْس الأنصارىّ عن أشياخ قومه ثلثمائة سنة وقال غيرهم مائتى سنة وقال ثعلبة

لقَدْ صاحَبْتُ أقوامًا فأَضْحوا
خُفاتًا ما يُجابُ لهم دُعاء

لا يَرْجِعُ الماضى ولا[22] * ينجو[23] مِنَ الباقينَ غابِرْ[24]
أَيْقَنْتُ أَنّى لا مَحا * لَةَ حَيْثُ صار القَوْمُ صائِرْ[25]

53b *قال ابو حاتم وذكروا انّ قومًا من اياد قدموا على رسول الله صلّعم فسألهم عن حِكْمة قُسّ فأُخْبروه وكان احسن اهل زمانه مَوْعِظةً وأنشدوه قوله[26]

يا ناعِيَ المَوْتِ والأمواتُ فى جَدَثٍ
عَلَيْهِم من بَقايا بَزّهم خِرَقُ
دَعْهُم فانّ لَهُم يَوْمًا يُصاحُ بِهِم
كما يُنَبَّهُ من نَوماتِه الصَّعِقُ[27]
حتّى يَجِىءَ بحالٍ[28] غيرِ حالهم
خَلْقٌ مَضوا ثمّ ما ذا بعد ذاك لَقُوا[29]
منهم عُراةٌ ومَوْتى[30] فى ثيابهم
منْها الجديدُ ومنْها الأَوْرَقُ[31] الخَلَقُ

قال ابو حاتم وذكر حَزْم بن ابى راشد قال أَمْلَى علىّ رجل من اهل خراسان من مواعظ قُسّ[32] مَطَرٌ ونَبات[33]، وآباءٌ وأُمّهات، وذاهِبٌ وآتٍ، فى أوانات، وأمْوات بعد أموات، وضَوء وظَلام، ولَيالٍ وأيّام، وغَنِىٌّ وفَقير، وشقِىّ وسعيد، ومُسِىء ومُحْسِن، أينَ الأَرباب العَمَلَة (او قال الفَعَلَة)، انّ لكُلّ عاملٍ عَمَلَه، كَلّا بل هو اللّه إلهٌ واحد، ليس بمَوْلودٍ ولا والد، أعادَ وأَبْدا، واليه المعاد
54a غدًا، أمّا بعدُ[34] يا معشرِ اياد، فأين ثمود * وعاد، وأين الآباء
والأَجْداد، وأين الحَسَنُ[35] الّذى لم يُشْكَر، والظُّلْم الذى لم يُنْتقَم (او قال لم يُنْكَر)، كَلّا وربِّ الكعبة لَيَعُودَنّ ما باد، ولئن ذهب يومًا لَيعودنّ يومًا،

LXXII. قالوا وعاش عَوّام او عَرّام[1] بن المُنْذر بن زُبَيْد بن

هل الغَيْثُ [11]) مُعْطِى الأَمْنِ[12]) عِنْدَ نزولِهِ
بحالِ مُسِيءٍ فى الأُمورِ ومُحْسِنِ
وما قد تَوَلَّى فهو قد فاتَ ذاهبًا
فهَل يَنْفَعَنِّى لَيْتَنى ولَوَ اَنَّنِى[13])

قال ابو حاتم وذكروا انّ وفد بكر بن وائل قدموا على النبىّ صلّى الله عليه وسلّم فقال هل فيكم احدٌ من اياد قالوا نَعَم قال هل لكم علم بقُسّ بن ساعدة قالوا مات يا رسولَ الله فقال رسول الله صلّعم كأنّى انظر اليه بسوق عكاظ يخطب الناس على جمل احمر وهو يقول[14]) أيّها الناس اجتمعوا واسمَعوا وعُوا مَن عاش مات، ومَن مات فات، وكلّ ما[15]) هو آتٍ آتٍ[16])، ثمّ قال أمّا بعدُ فانّ فى السماء لَخَبَرًا، وانّ فى الأرض لَعِبَرًا، نُجومٌ تَغُورُ، وبحارٌ *تَمُورُ، ولا تَغُورُ، وسَقْفٌ مرفوع، ومِهادٌ مَوْضوع، أَقْسَمَ قُسٌّ 53a
قَسَمًا باللّه وما أَثِم، لَتَطْلُبُنَّ من الأَمرِ شَخَطًا، ولَئِن كان بعض الأمر رِضًا انّ للّه فى بعضه سَخَطًا، وما بهذا لَعِبًا، وانّ مِن وَرَاءِ هذا عَجَبًا، أَقْسَمَ قُسٌّ قَسَمًا باللّه وما أَثِم، انّ للّه دينًا هو أَرْضَى من دينٍ نحنُ عليه ما بالُ النّاسِ يَذْهَبون فلا يرجعون أَنَعِموا[17]) فأقاموا او تُرِكوا[18]) فناموا،، وقال رسول الله صلّعم ايضا وسمعتُه لَفَظَ بشِعْرٍ ولسانى لا يَنْطَلِق به فقال بعضُهم أنا أَحْفَظُه يا رسول الله فهل ترى علىّ فيه شيئا قال لا الشعرُ كلامٌ فحَسَنُه حَسَنٌ وقبيحُهُ قبيحٌ فهاته وذكروا انّه ابنُ عبّاس فقال وهو يومئذ غلام لم يبلغ فأنشده[19])

فى الذاهبينَ الأوّليـ * ـنَ من القرون لنا بَصائرْ
لمّا رأيتُ مَوارِدًا * لِلْمَوْتِ لَيْسَ لها مَصادِرْ
ورأيتُ قَومى نَحْوَها * يَمْضِى[20]) الأصاغِرُ والأَكابِرْ[21])

52a *إنِ الفاروقُ لم يَرْدُدْ كِلابًا
عليّ[23] شَيْخَيْن هامُهما زَواقِ[24]
فلو فَلَقَ الفؤادَ حَماطُ[25] وَجْدٍ
لَهَمَّ سَوادُ قلبي بانْفِلاقِ

فلمّا بلغ عُمَرَ كِبَرُه وشَوْقُه كتب الى سعد بن ابى وقّاص بالكوفة يأمره باقْفال كلاب بن أُميّة اليه بالمدينة فلمّا قدم عليه قال لأبيه أُمَيّةَ اىّ شىء أَحبُّ اليك قال النظرُ الى ابنى كلاب فدعاه فلمّا رآه قام اليه فاعْتنقه وبكى بُكاءً شديدًا وبكى عمر رِقّةً لهُما ثمّ قال يا كلابُ الزَمْ اباك وأمّك ولا تُؤْثِرنّ عليهما شيئا ما بَقِيا،

LXXI. قالوا وعاش قُسّ بن ساعدةَ بن حُذافة بن زُفَر وقيل حُذافة بن زُهْر بن اياد بن نِزار[1] ثلثمائة وثمانين سنة وقد أدْرك نبيّنا عليه السلام وسمع النبىّ صلّى الله عليه وسلّم حكمته[2] وهو أوّل مَن آمن بالبعث من اهل الجاهليّة وأوّل مَن توكّأ على عصًا وأوّل مَن قال أمّا بعدُ وكان من حكماء العرب وهو أوّل مَن كتب مِن فلان الى فلان[3] وأوّل مَن قال فى كتابه أمّا بعدُ[4] زعمت العرب أنّه سِبْط من أسْباطها وفيه يقول أعشى بنى قيس ابن ثعلبة

52b *وأَحْكَمُ[5] من قُسّ وأجْرأُ مِلّذى[6]
بذى الغِيلِ من خَفّانَ أَصْبَحَ حارِدا[7]

وقال الحُطيئة[8]

وأَقْوَلُ من قُسّ وأَمْضَى اذا مَضَى
من الرُمْحِ[9] إنْ[10] مَسَّ النُّفوسَ نَكالُها

وقُسّ الّذى يقول

فلمّا بلغ ذلك أباهُ اميّة أنشأ يقول [5])

نمن شيخان قد نشدا كلابا
كتابَ اللّه لو ذكر [6]) الكتابا
أُناشدُهُ [7]) ويعرض لى [8]) ابا
فلا وأبى كلاب ما أصابا
اذا هتفت [9]) حمامةُ بطنِ وجّ [10])
الى بيضاتها ذكرا [11]) كلابا
أتاهُ مُهاجِرانِ تكنّفاهُ
بترك كبيرة [12]) خطئًا [13]) وخابا [14])
تركت أباك مُرعشةً يداهُ
وأمّك ما تُسيغُ لها شرابا
تُمسّح مهدَهُ [15]) شفقًا عليه
وتجنبُهُ أباعرَنا [16]) الصّعابا
فانّك وابتغاء [17]) الأجرِ بعدى
كباغى الماء يتّبعُ السّرابا

قال ومُربّعةُ كلابٍ منسوبة اليه كان نزلها حينَ قدِمَ البصرة،
وقال ايضا أُميّة [18])

أعاذلَ قد عذلتِ بغيرِ علمٍ [19])
وما يُدريكِ ويْحكِ [20]) ما أُلاقى
فامّا كُنتِ عاذلتى فرُدّى [21])
كلابًا اذْ توجّهَ للعراقِ
سأستعدى على الفاروقِ ربًّا
لهُ رفع [22]) الحجيجُ الى بُساقِ

فَلَمْ أُلْفِها لَمّا مَضَتْ وعَدَدْتُها
بِحَسْبَتِها فى الدَّهْرِ الّا لَيالِيا

LXIX. قالوا وعاش ثَوْب[1]) بن تُلْدَةَ الأَسَدىّ من بنى والبة ابن الحارث بن ثعلبة بن دُودان بن أسد بن خُزَيمة عشرين ومائتنى سنة وأدرك معاوية بن ابى سفيان وقال

وإنّ امْرَأً قد عاش عشْرين حِجّةً[2])
الى مائتَيْن كُلّها هو دائبُ
لَرَهْنٌ لأَحْداثِ المَنايا وانّما
يُلَهّيه فى الدُّنيا مُناهُ الكَواذبُ

حدّثنا ابو حاتم قال قال ابن الكلبىّ سمعت ابى يقول أدرك ثوبُ ابن تُلْدَةَ معاويةَ فدخل عليه فقال[3]) ما أَدْرَكْتَ وكم عُمْرُكَ قال لا أَدْرى الّا أنّى ادركتُ بنى والبة ثلثَ مرّات يريد أفنيت ثلثةَ قرونٍ قال فكيف بَصَرُك اليومَ قال أَحدٌّ ما كان قطُّ كنتُ أرى الشخصَ واحدًا فأنا اراهُ اليومَ شخصَيْن قال فكيف مَشْيُك قال أَمْشَى ما كنتُ قطُّ كنت أمشِى تَيْدًا فأنا اليومَ أُهَرْوِلُ هَرْوَلَةً فقال آدْرَكتَ أُميّةَ بن عبد شمس قال نَعَمْ وهو أَعمَى يقوده عبدٌ له يقال له ذَكْوانُ فقال له معاوية كُفَّ فقد جاء غيرُ ما رأيتَ يا ثَوْبُ ثمّ قال معاوية ليس فى البيت الّا أُموِىّ فانْظُرْ * أىّ 51b
هؤلاء اشبهُ بأُميّة فنظر ثمّ قال هذا لعمرو بنِ سعيد بن العاص وهو عمرو الأَشْدَق، قال ابو حاتم قال العُتْبىّ قيل له الأَشْدَق لأنّه كان خطيبًا مُفْلقًا،

LXX. قالوا وعاش أُميّة[1]) بن الأَسْكَر[2]) من بنى ليث بن بكر[3]) ابن عبد مناة بن كنانة دَهْرًا طويلًا وأدرك الاسلام فأسلم وأسلم ابنٌ له يقال له كِلاب وهاجر الى المدينة [فخرج][4]) فى بَعْثٍ الى العراق

50b **LXVII.** * قالوا وعاش قَرَدَة بن نُفاثة السَّلوليّ[1]) من عمرو بن مُرّة بن صَعْصَعة بن مُعاوية بن بَكْر بن هَوازِن بن منصور بن عِكْرِمة بن خَصَفة بن قيس بن عيلان مائة سنة وأربعين سنة وأدرك الاسلام وقال فى اسلامه[2])

الحمدُ[3]) لِلّه اذْ[4]) لم يأتنى أَجَلى
حَتّى لَبِسْتُ[5]) مِنَ الاسْلامِ سِرْبالا
وقَدْ أُرَوِّى نَديمى[6]) مِنْ مُشَعْشَعَة
وقَدْ أُقَلِّبُ أَوْراكًا وأَكْفالا

قال ابو حاتم ويزعمون أَنّ البيت الأوّل للَبيد[7]) وأنّه لم يقُلْ فى الاسلام غيرَه والله اعلم،

LXVIII. قالوا وعاش زُهَيْر بن ابى سُلْمى الشاعر وهو زهير ابن ربيعة بن عمرو[1]) ويقال انّه من مزينة وكذلك قال ابنه كعب فى شعره ويقال انّه من عبد الله بن غطفان مائةً وعشرين سنة وقال حينَ بلغ الثمانين[2])

سئِمْتُ تكاليفَ الحَياةِ ومَنْ يَعِشْ
ثمانين حَوْلًا لا أَبا لكَ يسأَمِ

قال ابو حاتم[3]) وكان الأصمعيّ يزعم أَنّ القصيدة لأَنَس بن زُنَيْم (قال ابو روق غلطَ ابو حاتم انّما كان الأصمعيّ يقول القصيدة لصِرْمة بن ابى أَنَس الأنصاريّ[4]) وأَنَس بن زُنَيْم كان على عهد زياد وابنه[5]))، قال ابو حاتم ثمّ قال بعد ذلك[6])

أَلا لَيْتَ شعْرى هَلْ يَرَى[7]) النّاسُ ما أَرَى
مِنَ الأَمْرِ او[8]) يَبْدُو لَهُم ما بَدَا لِيا
51a *بَدَا لِىَ أَنّى عِشْتُ[9]) تِسْعينَ حِجَّةً
وعَشْرًا وتِسْعًا بَعْدَها وثَمانِيا[10])

تَـفَـلَّـلَ وهـو مـأثـورٌ[9] جُـرازٌ
اذا جُـمِـعَـتْ بـقـائـمـه الـيَـدانِ
أَلا زَعَـمَـتْ بـنـو كَـعْـبٍ بـأَنّـى
أَلا كَذَبوا كَـبـيـرَ الـسِـنّ فـانـى
فَـمَـنْ يَحْرِصْ على كِبَرى[10] فإنّى
مـن الفتيان[11] أزمانَ[12] الـخُـنـانِ

الخُنان مَرَض أصاب النَّاسَ فى أُنوفهم وحُلوقهم وربّما اخذ النَّعَم وربّما قتل،

وقال أيضا[13]

لَبِسْتُ أُناسًا فأَفْنَيْتُهم * وأَفْنَيْتُ بَعْدَ أُناسٍ أُناسا
ثَلاثةَ أَهْلِينَ أفنَيْتُهم[14] * وكان الالهُ هو المُسْتَآسا

المُسْتآس المُسْتَعاض مُسْتَفْعَل من الأَوْس والأَوْس العطيّة عوضًا،

وقال أيضا[15]

قـالـتْ أُمـامـةُ كم عَـمِـرْتَ زَمـانـةً[16]
وذَبَحْتَ مِن عِتْرٍ[17] على الأَوْثانِ
ولـقـدْ شَهِدْتُ عُكاظَ قَبْلَ مَحلّها
فيها[18] وكُنْتُ أُعَدُّ مِلْفِتْيانِ[19]

أراد من الفتيان،

والـمُـنْـذِرَ بنَ مُحَرِّقٍ فى مُلْكه
وشَـهِـدْتُ يومَ هَجائنِ النُّعْمانِ
وعَمِرْتُ حتّى جاء أَحْمَدُ بالهُدَى
وقـوارِعٍ تُـتْـلَـى مِـنَ الـفُـرْقـانِ[20]
ولَبِسْتُ مِلْاسْلام[21] ثَوْبًا واسعًا
مـن سَيْبِ لا حَـرِمٍ ولا مَـنّـانِ[22]

نَصرُ³) بــن نُعْمانَ⁴) الهُنَيْدَةَ عـاشَها
وتِسعيـن حــولًا⁵) ثــمّ قُــوِّمَ فانْصاتا
وعـــاد سَــوادُ الـرَّأْسِ بَـعْـدَ ابْيِضاضه⁶)
وراجَعَهُ شَـرْخُ⁷) الشَّبابِ الّـذى فـاتـا
وراجَــعَ عَـقْـلًا بَـعْـدَ عَـقْـلٍ وقُــوَّةً⁸)
ولٰكِنّهُ مِــن بَـعْـدِ ذا كُلِّه⁹) مــاتــا

LXIV. قالوا وعاش زهير [بن] مَرْخَةَ من بنى وابش بن عَدْوان ابن عمرو بن قيس بن عيلان¹) مائة وسبعين سنة وقال فى ذلك

كَبِرْتُ وأَمْسَتْ عِظامِى رَمادا * وما تـأْمُلُ الـعَـيْـنُ الّا رُقـادا
أَقـول لأَهْـلِـىَ لا تَـظْـعَـنُـوا * وهـاتُـوا فِـراشًـا وطِـيـئًـا وزادا

LXV. قالوا وعاش رَبيعة وهو ابو جُعادٍ من بنى عَدْوان مائة وسبعين سنة وقال فى ذلك

أَبــا جُـعـادٍ الـيـومَ أَفْـنـاكَ الـكِـبَـرْ
والـدَّهْـرُ فَـيْـنـانِ¹) فـحَـرٌّ وخَـصَـرْ
أَيّــامَ اذ تَـجْـنِـى لـك الـسَّـمْـنَ مُـضَـرْ
فــى قَـيْـسِ عـيـلانَ وأَحْـيـاءٌ أُخَـرْ

LXVI. قالوا وعاش نابغة بنى جَعْدَة واسمه¹) قيس بن عبد الله بن عُدَس²) بن ربيعة بن جَعْدَة بن كعب بن ربيعة بن عامر بن صعصعة مائتى سنة وأدرك الاسلام وأسلم³) وقال حين
50a *وَفَتْ له مائةٌ واثنتا عشرة سنة⁴)

مَضَتْ⁵) مـائـةٌ لِـعـامِ وُلِـدْتُ فـيـه
وعَـشْـرٌ⁶) بَـعْـدَ ذاك وحِـجَّـتـانِ
فـأَبْـقَـى الـدَّهْـرُ والأَيّـامُ مِـنّـى⁷)
كما أَبْقى⁸) مِــن الـسَّـيْـفِ الـيَـمـانِـى

فقال عبد الملك واللّٰه ما بى بأْسٌ اقْعُدْ حدّثْنى ما بينك وبين اللّيل فقعدتُ فحدّثتُهُ حتّى أَمْسيتُ ثمّ فارَقْتُه فمات فى ليلته،

LXII. قال ابو حاتم وعاش النّمر[1] بن تَوْلَب بن أُقَيْش[2] العُكلىّ مائتى سنة حتّى انكر بعض عقله فقال فى ذلك[3]

لَعَمْرِى لَقَدْ أَنْكَرْتُ نَفْسى ورابَنى
مع الشَّيْبِ ابدالى الّذى أَتَبَدَّلُ[4]
وتَسْمِيَتى شَيْخًا وقَدْ كان قَبْلَهُ[5]
لِىَ اسْمٌ فلَا أُنْعَى به وهو أَوَّلُ
وزُهْدى فيَكْفِينى اليَسيرُ واَنّنى
أَنامُ اذا أُمْسِى ولا أَتَعَلَّلُ
وظَلْعى ولم أُكْسَرْ واِنّ حَليلتى[6]
تَحوزُ[7] بَنيها فى الفِراش[8] وأُعْزَلُ
فُصولٌ أَراها فى أَديمِىَ بعدَ ما
يكون كَفافَ اللَّحْمِ او هو أَجْمَلُ
يُحِبُّ[9] الفَتَى طُولَ السَّلامة والغِنَى[10]
فكَيْفَ يَرَى[11] طولَ السَّلامة يَفْعَلُ[12]

LXIII. قالوا وعاش نَصْر بن دُهْمان بن بِصار[1] بن بكر بن سُلَيْم بن أَشْجَعَ بن الرَّيْث بن غطفان بن سعد بن قيس بن عيلان مائة وتسعين سنة حتّى سقطت أسنانُه وابيضّ رأسه فحزب قومَهُ أمرٌ احتاجوا فيه الى عقله ورأيه فدعوا اللّٰهَ أن يَرُدّ عليه عقلَهُ وشبابَهُ فرَدّ * اللّه عليه عقله وشبابه وفهمه واسودّ شعرُهُ 495
فقال سَلَمَة بن الخُرْشُب الأنمارىّ من انمار بن بغيض ويقال بل عياض بن مرداس[2]

فَنِيتُ ولم تَفْنَى28) من الدَّهر ليلةً29)
ولم30) يُغْنِ31) ما أَفْنَيْتُ سِلْكَ نِظَامِ
علَى الرَّاحَتَيْنِ مَرّةً وعلى العَصَا
أَنُوء ثَلاثًا بَعْدَهُنّ قِيَامِى32)

فقلتُ لا يا امير المؤمنين ولٰكنّك كما قال لبيد بن ربيعة اخو بنى جعفر بن كلاب قال وما قال قلتُ قال33)

نَفْسِى تَشَكَّى الَىَّ المَوْتَ مُجْهِشَةً
وقَدْ حَمَلْتُكِ سَبْعًا بَعْدَ سَبْعِينا
فإنْ تُزادِى ثَلٰثًا تُحْدِثِى أَمَلًا
وفِى الثلاثِ وَفاءٌ لِلثَّمانِينا

فعاش واللّٰه يا امير المؤمنين حتّى بلغ تسعين حجّة فقال34)
كأَنّى وقَدْ جاوَزْتُ تِسْعِينَ حِجّةً
خَلَعْتُ بها عَنْ مَنْكِبَىَّ رِدائيا
فعاش حتّى بلغ عشرا ومائة سنة فقال فى ذلك
أَلَيْسَ فى مائةٍ قد عاشَها رَجُلٌ
وفى تَكامُلِ عَشْرٍ بَعْدَها عُمُرُ35)
فعاش واللّٰه يا امير المؤمنين حتّى بلغ عشرين ومائة سنة فقال فى ذلك36)

وغَنِيتُ سَبْتًا37) بَعْدَ38) مُجْرَى داحِسٍ
لَوْ كانَ لِلنَّفْسِ اللَّجُوجِ خُلُودُ
49a * فعاش حتّى بلغ اربعين ومائة سنة فقال فى ذلك39)
ولَقَدْ سَئِمْتُ مِنَ الحَياةِ وطُولِها
وسُؤالِ هذا النّاسِ كَيْفَ لَبِيدُ

نَفسى تَشَكّى اِلَىَّ الموت[13] مُجْهِشَةً
وقَدْ حَمَلْتُكِ سَبْعًا بَعْدَ سَبْعِينا
اِنْ تُحْدِثى أَمَلًا يا نَفْسِ كائنةً
فَفِى الثَّلاثِ وَفاءٌ لِلثَّمانينا

فلما بلغ مائة وعشرا قال[14]

أَلَيْسَ فى مِائةٍ قَدْ عاشها رجُلٌ
وفى تكامُلِ عَشْرٍ بَعْدَها عُمُرُ

فلمّا بلغ عشرين ومائة قال[15]

ولَقَدْ سَئِمْتُ مِنَ الحَياةِ وطُولِها
وسُؤالِ هذا[16] النَّاسِ كَيْفَ لَبِيدُ

قال وحدّثنا الرِّياشىّ قال ابو رَوْق وحدّثناه ابو الخطّاب زياد بن يحيى الحسّانىّ عن الهَيْثم بن الربيع قال حدّثنا أبى عن الشّعْبىّ قال[17] أرسل الىّ عبد الملك بن مروان وهو شاكٍ فدخلتُ عليه فقلتُ كيف اصبحتَ يا امير المؤمنين فقال اصبحتُ كما قال ابن قمئةَ اخو بنى قيس بن ثعلبة قلتُ وما قال قال[18]

كأنّى وقَدْ جاوَزْتُ تِسْعِينَ حِجّةً
خَلَعْتُ بها عنّى[19] عِذارَ[20] لِجامى
*رَمَتْنى بَناتُ[21] الدَّهرِ من حيثُ لا أَرى 48b
فَكَيْفَ بمَن[22] يُرْمَى ولَيس بِرامى
فَلَوْ أنّها نَبْلٌ اذًا لاتّقيتُها[23]
ولكنّنى[24] أُرْمَى بغَيرِ سِهامِ
اذا ما رآنى النّاسُ قالوا أَلم يكُن[25]
جَليدًا[26] شَديدَ البَطْشِ[27] غيرَ كهامِ

47b * فَنِيتُ وأَفْنانى الزَّمانُ وأَصْبَحَتْ
لِداتى[3] بنو نَعْشٍ وزُهْرُ الفراقِدِ

LXI. قالوا وعاش لَبيد بن ربيعة[1] بن مالك بن جعفر بن كلاب بن ربيعة بن عامر بن صعصعة مائة وعشرين سنة وأدرك الاسلام فأسلم، وقال ابنُ الكلبىّ وغيره بل عاش ثلثين ومائة سنة وكان يومَ جَبَلَةَ ابنَ تسع سنين ووُلِد عامر بن الطُفَيْل فى ذلك...[2] ووفد عامر الى النبىّ صلى الله عليه وسلم وهو ابن نَيِّف وثمانين[3]، وقالوا[4] كانت أُعْطِيات النّاس أَلفَيْن وخمسمائة فكتب معاوية الى زياد أَن ينقُص الخمسمائة، وحدّثنا ابو حاتم قال سمعت الأَصمعىّ يقول[5] أَراد أَن يَرُدّه[6] الى أَلفَيْن فقال ما بالُ العلاوة بين العِدْلَيْن[7] فجاء لبيد ليأخذ عَطاءه فقال زياد ابا عَقِيل هذان الخُرْجان[8] يعنى الأَلفَيْن فما بال العِلاوة يعنى الخمسمائة قال أَلحق العلاوة بالخُرْجَين فانّك لا تَلْبَث الّا قليلا حتّى يَصير لك الخُرجان والعِلاوةُ قال فأَعطاهُ زياد أَلفَيْن وخمسمائة ولم يُعْطِها غَيْرَه فما أَخذ عطاءً آخَرَ حتّى مات رحمه الله، وقال لبيد[9]

48a * أَلَيْسَ وَرائى ان تَراخَتْ مَنِيَّتى
لُزومُ العَصا تُحْنَى عليها[10] الأَصابعُ
أُخَبِّرُ أَخبارَ القُرونِ الّتى مَضَتْ
أَدِبُّ كأَنّى كلّما قُمْتُ راكِعُ

وقال[11]

ذَهَبَ الّذينَ يُعاشُ فى أَكْنافِهم
وبَقِيتُ فى خَلْفٍ كجِلْدِ الأَجْرَبِ

وقال حين مَضَتْ له سبع وسبعون[12]

فـإنّـك لَـوْ صاحَبْتِنى لـم تَعَتَّبِى
ولـم تَجِدِى فـينـا لكفَّيْكِ مَصْنَعا
لَـيـالِـىَ لَـوْنِـى واضِـحٌ وذُؤابـتـى
غَرابيبُ فـى رأسِ امرِئٍ غَيْرِ أنْزَعا

LX. قالـوا وعاش عَبِيد بـن الأبْرص الأسَدىّ الشاعر من بنى سعد بـن ثعلبة بن دُودان بـن أُسد مائتى سنة وعشرين سنة، ويقال بل ثلثمائة سنة، وقال فى ذلك [1])

ولَتأْتِيَنْ بـعـدى قُـرونٌ جَـمَّـةٌ
تَـرْعَـى مخارِمَ [2]) أيْـكَـة ولُـدُودا [3])
فالشَّمسُ طالـعَـةٌ ولَـيْـلٌ كاسِفٌ
والنَّجْمُ يَجْرِى أنْحُسًا وسُـعُـودا
حتّى يُـقـالَ لِـمَـن تَعرّق دَهْـرَهُ
يـا ذا الزَّمانَةِ هـل رأيْـتَ عَبِيدا
مائتَىْ زمـانٍ كامِلٍ ونـصـيّـة [4])
عـشـريـن عـشـتُ مُعَمَّرًا محمودا
أدركْتُ أوَّلَ مُـلْـكِ نَـصْـرٍ ناشيًا
وبِـنـاءَ شَـدّاد [5]) وكـان أُبـيـدا
وطلبتُ ذا القَرْنَيْنِ [6]) حتّى فاتَنى
رَكْضًا وكِدْتُ بـأن أرى داءودا
مـا تَبْتَغى مِـن بَعْدِ هذا عيشةٌ
الّا الخُلودَ ولـن يُـنـالَ خُـلودا
ولَيَـفْـنَـيَـنْ هـذا وذاك كِلاهُما
الّا الالَـهَ ووَجْـهَـهُ الـمَـعْـبُـودا

وقال أيضا [7])

بَدَواتٌ» قالوا[4] وانْطلق أُسَيْد بن اوس الى الحارث بن الهَبُولة الغسّانىّ كان[5] اخا *معاوية بن شُريف لأُمّه امّهما[6] ابنة رُضا 46b البارقىّ يستمدّه فى حرب بنى[7] الشّقيقة فلمّا قدم عليه قال *حَمَلٌ (وهو رجل) يُوثَق فى الشدّة بالقرابة[8] وبصِدْقِ اهل الوفاء إنّ خيرَ السجيّة ما لم يُتَكَلَّف وخيرُ الأعوان على النَّجْل النِّساءِ[9] (يعنى بالنجل الاولاد) ومَن اتّخذ أَداءَ الحقّ الحَيْطَةَ فقد كَمَلَ (والحَيطةُ غاية الحفظ) والعَفْوُ منتهَى البِرّ ومنتهى البرّ الهَوَى[10] وبالصِّدْق[11] تمام المروءة وبالكَذِب يُحْسَر الأنصار[12] وبالقُرَناء تُعْتَبَر الرجالُ[13] وأَغْنَى الخِصال عن المادّة العَفافُ والعَفْوُ تركُ العُقوبة وتَرْكُ العقوبة يسُلُّ السَّخيمةَ» وقال أُسَيْد بن اوس فى حجّة الغَدْر[14] علَم قاتلوا ابا كَرِب بن زيد بن حسّان بن تُبّع فرجع الى قومه بما اصاب فقال الْزَموا البِرَّ يَبَرّكم بنوكم أَخِّروا الغضبَ وادفعوا بالأَيّام[15] القُروضَ فإنّ الرِفق أبلغُ وآخِر الدَّواء الكَىُّ وخير الثواب الشُّكْرُ وخَطَل القول عَوْرةٌ[16] وبالمُرْسَل يُعْتَبَر[17] المُرسِلُ،

LIX. قالوا وعاش الأُبَيْرِد بن المُعَذَّر[1] الرِّياحىّ مائة وعشرين سنة، وقال بعضهم بل هو الأُبَيْرد بن الحارث من تَيْم الرِّباب بن عبد مناة بن أُدّ بن *طابخة بن الياس بن مضر، وقال فى ذلك 47a

ألا هَزِئَتْ مَوْدودةُ اليومَ أن رأتْ
شَكيرَ أَعالِى الرأس منّى تَلَفَّعا
وأن شابَ أَصْداغى وغَمَّمَ مَفرِقى
مَشيبٌ وأَمْسَى لونُ وَجْهِىَ أَسْفَعا
فقُلْتُ لها لا تَهْزَئى مِن مُجَرِّب
تَرامَتْ به الأيّامُ حتّى تَسَعْسَعا

وتَهْزَأُ العِرْسُ مِنّى اِن رَأَتْ جَسَدِى
أَحْدَبَ لم تَبْقَ مِنْهُ غَيْرُ أَجْلادِ
فان تَرَيْنى ضَعيفًا قاصِرًا عُنُقى
فَقَدْ أُكَعْكِعُ عنّى عَدْوَةَ العادى
* وقد أَفىءُ بأثوابِ الرَّئيس وقد 46a
أَغْدو على سَلْهَبٍ للوَحْشِ صَيّادِ

LVII. قالوا وعاش هَمّام[1] بن رِياح بن يربوع بن حنظلة ابن مالك بن زيد مناة بن تميم مائة وثمانين سنة وقال فى ذلك

اِنّ الغَوانِىَ قد عَجِبْنَ كثيرًا
ورَأَيْنَنى شيخًا صَحَوْتُ كبيرًا
قَصْرُ الغَوانِىَ أن أَرَدْنَ هَوادَتى
حَسْبُ الكبيرِ مُجَرَّبًا مَخْبورَا
اِنّى لَأَبْذُلُ للحَليل اذا دَنا
مالى وأَتْرُكُ مالَهُ مَوْفورَا
واذا أَرَدْتُ ثَوابَ ما أَعْطَيْتُهُ
فكَفى بذاكَ لِنائلٍ تَكْديرًا[2]
اِنّى امْرُؤٌ عَفُّ الخَلائقِ لا أَرى
طُرُقَ السَّماحَةِ يا أُمَيْمَ وُعُورَا

LVIII. قالوا وعاش أُسَيْدُ[1] بن أَوْسٍ التميمى مائة وتسعين سنة وقُتل له ثلاثون ابنًا فى حربٍ كانت بينه وبين بنى يَشْكُر ابن بَكْر بن وائل[2] فقال لمَن بقى من ولده وهو يُوصيهم يا بَنِيَّ اِنّى رأيتُ مُضْطَلِعًا تَزايلَتْ حجارتُه وقد رأيتُه أَمْلَسَ ليس فيه صَدْعٌ[3] ورأيتُ الدَّهر فَلَّ الصُّخورَ فليَقْتَرِبْ بعضُكم من بعضٍ فى المودّة ولا تتّكلوا على القَرابة فاِنّ القريبَ مَن قَرُبَ نفسُه والأُمور

حَنَتْنى حانياتُ الدَّهْرِ حتّى * كأنّى خاتِلٌ[4] يدْنُو[5] لِصَيْدِ
قريبُ[6] الخَطْوِ يَحْسبُ مَن رآنى * ولَسْتُ مُقَيَّدًا أنّى بِقَيْدِ

حدّثنا ابو حاتم قال حدّثنى عِدّة من أصحابنا أنّهم سمعوا يونس ابن حبيب النحوىّ ينشد هذين البيتين كثيرًا فيما زعم اصحابنا وكان ينشد أيضا

* تقارَبَ خَطْوُ رِجْلِك[7] يا سُوَيدُ * وقيَّدَك الزَّمانُ بشَرِّ قَيْدِ 456

LV. قالوا وعاش حارثة بن صَخْر[1] بن مالك بن عَبْد مَناة * ابن هُبَل بن عبد الله[2] بن كِنانة بن بَكْر بن عَوْف بن عُذْرَة ابن زَيْد الله[3] بن رُفَيْدة بن ثَوْر بن كَلْب بن وَبَرة مائة سنة وثمانين سنة حتّى أَدْرَكَ الاسلام فلم يُسْلِم وأسلم ابنه جَناب بن حارِثة بن صَخْر وهاجَرَ الى المدينة فجَزِعَ من ذلك جَزَعًا شديدًا وأنشأ يقول

تَرَكْتَ أباكَ بالاوِدّاتِ[4] كَلًّا * وأُمّكَ كالعَجولِ مِنَ الظِّرابِ
فلا وأبيكَ ما بالَيْتَ وَجْدِى * ولا شَوْقِى الشَّديدَ ولا اكْتِيابِى
ولا دَمْعًا تَجُودُ به المَآقِى * ولا أَسَفِى عَلَيْكَ ولا انْتِحابِى
فعَمْرَكِ لا تَلُومِينِى ولُومِى * جَنابًا حِينَ أَزْمَعَ بالذَّهابِ
إذا هَتَفَ الحَمامُ على غُصُونٍ * جَرَتْ عَبَراتُ عَيْنِى بانْسِكابِ
يُذَكِّرُنى الحَمامُ صَفِىَّ نَفْسِى * جَنابًا مَن عَذِيرِى مِنْ جَنابِ
أَرَدْتَ ثَوابَ رَبِّكَ فى فِراقِى * وقُرْبِى كانَ أَقْرَبَ لِلثَّوابِ

LVI. قالوا وعاش عبّاد بن شَدّاد اليربوعىّ مائة وثمانين سنة وقال فى ذلك

يا بُؤْسَ لِلشَّيْخِ عبّادِ بنِ شَدّادِ
أَضْحَى رَهِينةَ بَيْتٍ بَيْنَ أَعْوادِ[1]

ومَن يَعِشْ زَمنًا فى أَهْلِهِ خَرِفًا
كَلًّا عَلَيْهم اذا حَلُّوا وإنْ سارُوا
يَذُمُّ مَرارةَ عَيْشٍ كان أوّلُهُ
حُلْوًا[4] ولِلدَّهْرِ احْلاءٌ وامْرارُ

LII. قالوا وعاش عَوْف بن سُبَيْع[1] بن عُمَيْرة بن الهُون[2] ابن أَعْجَبَ بن قُدامة بن جَرْم بن رَبّانَ بن حُلْوان بن عِمْرانَ ابن الحافِ بن قُضاعة مائة سنة وثمانين سنة وقال فى ذلك

ألا هل لِمَن أَجْرَى ثمانين حِجّةً
الى مائةٍ عَيْشٌ وقد بلغ المَدَا
*وما زالتِ الأيّامُ تَرْمِى صَفاتَهُ 45a
وتَغْتالُهُ حتّى تَضَعْضَعَ وانْحَنَا
وصار كفَرْخِ النَّسْرِ يَهْتَزُّ جِيدُهُ
يَرَى دُونَ شَخْصِ المرء شخصًا اذا رأى
وبُدِّلَ مِن طِرْفٍ جَوادٍ حَشِيّةً
ومِن قَوْسِهِ والرُّمْحِ والصارمِ العَصَا
وإنّى رأيتُ المرءَ يَظْعَنُ جارُهُ
لنِيَّتِهِ لا بُدَّ يومًا وإنْ ثَوَا

LIII. قالوا وعاش عامر وهو طابخة بن تَغْلِب[1] بن حُلْوان ابن عِمْران بن الحاف بن قُضاعة خمس مائة سنة وعشرين سنة ولا أعلمه قال شعرًا وهو معروف بطُول العُمْر،

LIV. قالوا وعاش ابو الطَّمَحان القَيْنىّ حَنْظَلة بن الشَّرْقىّ من بنى كنانة بن القَيْن بن جَسْر بن شَيْع[1] الله[2] بن الأسد ابن وَبَرة بن تَغْلِب بن حلوان بن عمران بن الحاف بن قُضاعة مائتى سنة وقال فى ذلك[3]

XLIX. وعاش بَحْرُ بن الحارث بن امرئ القيس بن زُهَيْر ابن جناب بن هُبَل الكلبىّ مائةً وخمسين سنة وأدرك الاسلامَ فلم يُسْلِم وقال

مَن عاش خمسين حَوْلًا بعدها مائة
مِنَ السِّنِينَ وأَضْحَى بَعْدُ يَنْتَظِرُ
وصار فى البَيْتِ مِثْلَ الحِلْسِ مُطَّرَحًا
لا يُسْتشارُ ولا يُعْطِى ولا يَذَرُ
*مَلَّ المَعاشَ ومَلَّ الأَقْرَبون لَهُ 44b
طُولَ الحَياة وشَرُّ العيشة الكَدَرُ

L. قالوا وعاش مسعود بن مَصاد بن حِصن[1]) بن كعب بن عُلَيْم بن جَناب بن هُبَل من[2]) كلب مائة سنة وأربعين سنة وقال

أَصْبَحْتُ يا أُمَّ بكرٍ قد تَخَوَّنَنى
رَيْبُ الزَّمانِ وقد أَزْرَى بِىَ الكِبَرُ
لا أَسْتَطِيعُ نُهوضًا بالسِّلاح ولا
أُمْضِى الهمومَ كما قد كُنْتُ أَبْتَكِرُ
أَمْشى على مِحْجَنٍ والرَّأْسُ مُشْتَعِلٌ
هَيْهاتَ هَيْهاتَ طالَ العَيْشُ والعُمُرُ
قد كُنْتُ فى عُصُرٍ لا شىءَ يعدلُهُ
فبان مِنّى وهذا بعدَهُ عُصُرُ

LI. قالوا وعاش امرؤ القيس بن حُمام بن عَبيدةَ[1]) بن هُبَل ابن عبد[2]) الله بن كنانة بن بكر بن عوف بن عُذْرة بن زيد الله[3]) بن رُفَيْدة فقال فى ذلك

إِنَّ الكبيرَ اذا طالَتْ زمانَتُهُ
فإِنَّما حَمْلُهُ جِنازةُ عارِ

وقالتْ قد كَبِرتَ وقُلْتُ حقًّا * كبِرْتُ فكَفْكفي ودَعي عِتابي
عِتابُكِ كُلَّ يومٍ لي عَذابٌ * ومِثْلي لا يقرُّ على العَذابِ
فانْ لم تَصْبِري وكرِهْتِ قُرْبي * فَدُونَكِ ما أَرَدْتِ مِنِ اجْتِنابي
سَأَغْزو التُّرْكَ في نَفَرٍ كِرامٍ * سِراعٍ حِينَ نُدْعَى للضِّرابِ
يَرَوْنَ المَوْتَ أفْضَلَ مِنْ حَياةٍ * تُصَيِّرُها الدُّهور الى تَبابِ
وفي الأيّام لي عِظَةٌ وناهٍ * وما أَرْضَى مُعاتَبَةَ الكَعابِ
44a * لأنّي اطْلُبُ الأمرَ الّذي لا * يُنالُ بغَيْرِ ضَرْبٍ للرِّقابِ
فيا لَيْتَ السُّيوفَ تَعاوَرَتْني * بأيدي مَعْشَرٍ كأُسودِ غابِ
فألْقى المَوْتَ مُشْتَهِرًا فَعالي * ولم تَدْنَسْ بمُخْزِيَةٍ[6] ثِيابي
وكُفِّي طَلَّتي وتَجَنَّبيني * وكُلُّ العَيْشِ وَيْحكِ للذَّهابِ
وقد أَغْدُو أَقُودُ الى المنايا * فُتُوًّا زَجْرُهُم بِهَلٍ وَهابِ
اذا ما عاينُوا مَوْتًا زُؤامًا * تمشُّوا مِشْيَةَ الابِلِ الظِّرابِ
رَجاءً أنْ تُصِيبَهُمُ المنايا * فيَنْجوا مِن أَلِيماتِ العِقابِ

وقال أيضا

لَعَمْري وقد جاوَزْتُ تِسْعينَ حِجَّةً
وتِسْعِينَ أَرْجو أنْ أُعَمَّرَها غَدَا
فما زادَني صَبْري على ما يَنُوبُني
مِنَ الدَّهْرِ ضَعْفًا لا ولا كَدَّ لي زَنْدَا
وأَرْجو وأَخْشَى أنْ أَموتَ ولم أُقِمْ
تُخَدِّعُني[7] بِيضٌ ضَرَبْنا بها السُّغْدَا
أَذَلَّتْ[8] لنا أَركانَهم بَعْدَ عِزَّةٍ
وكانوا أُباةً حِينَ تَعْلَقُهُم صَمْدَا[9]
فلا تَهْزَئِي مِنّا ولا تَتَعَجَّبي
فلستُ أَرَى مِمّا قَضَى اللّهُ لي بُدَّا

مُضاعَف

485 *وفِتيانٍ اذا نُدِبوا لِحَرْبٍ
تَمَشَّوا مِشْيَةَ الابلِ الهيمِ[4]
يَرَوْنَ عليهم لِلّهِ حَقًّا
مُقارَعَةَ الطَّماطِمَةِ الطَّغامِ
يُرِيدُونَ المَثُوبَةَ من الهِ[5]
بَصِيرٍ تَحْتَ قَسْطالِ القَتامِ

قَسْطال غُبار

وكُلُّهُمْ يُرادِى التُّرْكَ قِدْمًا
ويَحْوِى مُنْفِسًا فى كُلِّ عامِ
ويَرْجُو اللّهَ لا يَرْجُو سِواهُ
وراجى اللهِ يرجعُ بالسَّلامِ
وقالتْ قَدْ كَبِرْتَ فقُلْتُ كَلّا
ورَبِّ البَيْتِ والشَّهْرِ الحَرامِ
لَقَدْ أَبْطَلْتِ ما كِبَرِى بِمُدْنى
الَىَّ حَلِيلَتِى قَدَرَ الحِمامِ
سأَغْزُو أو أموتُ كذا خُفاتًا
ولا آتِى بداهِيَةٍ وَذامِ
فانّ الدَّهْرَ يُلْعِبُ أَبْرَتَيْهِ
بِكُلِّ مُدَمَّمٍ جَلْدِ العِظامِ
ويَتْرُكُ كُلَّ مَضْعُوفٍ جَرِىءٍ
على الأَبْطالِ يُعْرَفُ بالزِّحامِ

وهو الّذى يقول لآمرأته

قليل الهمّ يزهد فى المعالى
ويرضى بالقليل من الطّعام

فهمّى غير همّك فاتركينى
وغزوى انّه همّ الكرام

سأغزو التُّرْكَ انّ لهم عُرامًا
وبأسًا حين تزحف للزّحام

هو الموت الزُّوَام اذا تنادوا
لحرب يُستطار لها عُقام

حدّثنا ابو حاتم قال اخبرنا ابو عبيدة قال الزُّؤام الموت الوحىّ

تراهم فى الحديد كأُسْد غاب
على جُرْدٍ عوابس كالجلام

طووها للغوار فأضمروها
فآضت لا تصحّ من الكلام

ولا تنحاش من ذُعْرٍ ولا من
مُباشرة الأسنّة والسّهام

وعندى حين أغزوهم عتادٌ
عتيدٌ كُلُّ مَصْقولٍ حُسام

وكُلُّ طِمِرّة مرطى سَبُوحٍ
أمام الخيل ظاهرة الـ) القسام

وكُلُّ مُثَقَّف لَدْنٍ عَسُولٍ
عليه مثل نبراس التّهام

اذا أنحيته فى القِرْنِ أمضى
ولا ينآد للحلق التُّؤام

لا ينآد لا ينثنى والتُّؤام يعنى حلقتين وهذه دروع حلقها

فَصَبرًا على رَيْبِ الزَّمانِ وعَضِّهِ
ولا تَكُ ذا تِيهٍ ولا تَتَعَلَّلِ
خُذِ العَفْوَ واقْنَعْ بالصَّحاحِ فَرُبَّما
اكونُ[7] لِنزازٍ[8] العارضِ المُتَهَلِّلِ
الصَّحاحُ الصِّحّةُ مثل الضَّجاجِ والضَّجّةِ، وأنشد
* وخُطّ أيّامُ الصَّحاحِ والسَّقَمْ *[9]

وقال

مُعْتَرِضٌ[10] لِعَنَنٍ لم يَعْنِهِ[11]
أدْرَكَ مالَ غَيْرِهِ بِجِنِّهِ
فاحْتازَ شَيْئًا لَمْ يَكُنْ مِنْ ظَنِّهِ
كأنّما يَحْتازُ ماءَ شَنِّهِ

XLVIII. قالوا وعاش جِرْوَةُ بن يزيد الطائىّ وكان ينزل بَلْخَ خراسانَ نزلها أيّام عبد الله بن عامر وهو ابنُ قريب من مائة سنة وقُتل مع سَورة بن أَبجر[1] وهو أشلّ اليد اليُسْرَى ضُرِبت يده يوم زَحْف التُّرْك الى الأَحْنَف بن قَيْس فشلّت يدُه فأعطاه الأحنف ديتَها وكتب الى ابن عامر فأعطاه ديتها أيضًا وأمر له بعشرة آلاف درهم وكتب الى الأحنف كافىء على البَلاء فانّ الله يُحبّ الشاكرين وكان يُكْثِر الغَزْو * وهو شيخ كبير 43a وكان لا يُليق شيئًا سخاءً وكان شُجاعًا مُشَيَّعًا وهو الّذى يقول

تلومُ حليلتى بالغَزْوِ جَهْلًا
وغيرُ الغَزْوِ أَوْلَى بالمَلامِ
ولولا الغَزْوُ كنتُ كمَن يُغادَى
بأنواعِ الشَّبارِقِ والمُدامِ

الشبارق الطعام[2] فارسىّ معرّب

فقال انت كفالج بن خلاوة ولا عَقِبَ لفالج، وقال يذكر اعْتِراضَه فيما لا يَعْنيه

أَلا رُبَّ أَمْرٍ مُعْضِلٍ قد رَكِبْتُهُ
بِثِنْيَىَّ [2]) فِعْلَ التَّيَّحانِ المُضَلَّلِ
فأَقْشَعَ عنّى لم يَضِرْنى ورُبَّما
أَجَرَّ الفَتى ما كان عنه بمَعْزِلِ
وقد كُنْتُ ذا بأْوٍ [3]) على الناس مَرَّةً
اذا جِئْتُ أَمرًا جِئْتُه الدَّهرَ مِنْ عَلِ
فلمّا رَمانى الدهرُ صِرْتُ رَذِيَّةً
لكلّ ضَعيفِ الرُّكْنِ أَكْشَفَ أَعْزَلِ
فيا دهرُ قِدْمًا كنتُ صَعْبًا فلم تَزَلْ
بِسَهْمِك تَرْمى كُلَّ عَظْمٍ ومَفْصِلِ
فقد صِرْتُ بَعْدَ العِزِّ أُغْضى مَذَلَّةً
على الهَوْلِ [4]) والأَزْمانُ ذاتُ تَنَقُّلِ
فكم قد رأَيْتُ من هُمامٍ مُتَوَّجٍ
منَ التِّيهِ يَمْشى طامحًا كالشَّبَهْلَلِ [5])
426 * فأَصْبَحَ بَعْدَ التِّيهِ كالبَعْرِ ذِلَّةً
قليلَ البَنات [6]) كالضَّريكِ المُعَيَّلِ
وآخَرَ قد أَبْصَرْتُه مُتَلَفِّعًا
بِرَيْطَةِ ذُلٍّ كان غَيْرَ مُبَجَّلِ
يَدينُ له الأَقوامُ سِرًّا وجَهْرَةً
يَروحُ ويَغْدو كالهُمامِ المُرَفَّلِ
كذلك هذا الدهرُ صارتْ بُطونُه
ظُهورًا وأَعْلَى الأَمْرِ صار كأَسْفَلِ

فإنْ أكُ شَيْخًا فانيًا فلَرُبَّما
أصَبْتُ الّذى أهْوَى وما كُنْتُ أحْذَرُ
ورُبَّ خُيورٍ جَمّةٍ قد لَقيتُها
وشَرٍّ كثيرٍ عَن شَواتِى تَحَدَّرُ

شَواتُه جِلْدَة رأسه،

وخَيْلٍ تَعَعْنى لِلنّزال أجَبْتُها
وفى الكَفّ مِنّى مَشْرَفِىٌّ مُذَكَّرُ
وتَحْتى طِمِرٌّ مُسْتَطارٌ فُؤادُه
سَليمُ الشَّظا نَهْدٌ كُمَيْتٌ مُضَمَّرُ
فنازَلْتُ اذ نادَوا نَزالِ ونِلْتُ ما
يَنالُ الكَريمُ الأحْوَذِىُّ المُشَمِّرُ
فذلك دَهْرٌ قد مَضَى حُلْوُ عَيْشه
وغادَرَنى شِلْوًا لِىَ الذّئبُ يَكْشِرُ
42a *وقد كُنْتُ أبّاءً على القِرْنِ مِرْجَمًا [7]
أجُودُ وأحْمِى المُسْنَفاتِ وأُحْبِرُ
ولَلْموتُ خَيْرٌ لامْرِئٍ من حَياتِه
بدارةِ ذُلٍّ عَلْبَلايا يُوَقَّرُ

عَلْبَلايا يريد على البلايا فادّغم اللام، وقال ابو حاتم وآخِر حرف فى كتاب سيبويه علماء بنو فلان يريد على الماء [8]،

XLVII. قالوا وعاش فالِجُ بنُ خَلاوةَ بن سُبَيع بن بَكْر بن أشْجَع بن رَيْث بن غَطَفان ثمانين ومائة سنة وكان فارسًا وكان عِرّيضًا يَعرِض فيما ليس يَعْنيه وهو الّذى تَضْرِب العرب به المثَلَ يقال للرجل اذا عرض فيما لا يعنيه أنت من هذا الأمرِ فالج بن خَلاوة [1]، حدّثنا ابو حاتم قال أخبرنا به ابو زيد

شيئًا ولذلك خُلقت الأرض والسماء فتولّوا عنه ذاهبين فقال ويلُ أمّها نصيحةً لو كان لها مَن يقبلها بقبولها،

XLVI. قالوا وعاش سِمْعان بن هُبَيْرة وهو ابو الشَّمّال [1] الأسدىّ سبعا وستّين ومائة سنة وهو الّذى يقول

*وهادئة [2] من شَيْبَتى وتَحَنُّنى 41b
وطُولِ قُعودى بالوَصيدِ أُفَكِّرُ
تقولُ فَنَى [3] سِمْعانُ بعد اعْتدالِه
وبَعْدَ سَوادِ الرأس فالرأسُ أزْعَرُ
فقُلْتُ لها لا تَهْزَءِى انّ قَصْرَكِ الْـ
ـمَنايا ورَيْبُ الدَّهْرِ بالمَرْءِ يَغْدِرُ
فكَمْ مِن صحيحٍ عاشَ دَهْرًا بنِعْمَةٍ
فحَلَّ بِهِ يومٌ أغَرُّ مُشَهَّرُ
فصارَ لَقًى فى البَيْتِ لا يَبْرَحُ الفِنا
رَذِيًّا عليه كَآبَةٌ وتَوَقُّرُ
وقَدْ كانَ مِدْلاجًا الى المَجْدِ مُتْعِبًا
الَيْه المَطايا عُمْرَهُ ليس يَفْتُرُ
فلمّا ترمّتْهُ المنايا ورَيْبُها
تَقَوَّسَ مِنْهُ الظَّهْرُ فالْخَطْوُ مُقْصَرُ [4]

كذا قال ابو حاتم مُقْصَر وهو غلط لأنّه لا يقال أقْصَرَ الخَطْوُ [5] انّما يقال قَصَرَ ويجوز فالخَطْوُ مَقْصَرُ [6] مصدرٌ فجعل المصدر صفةً للخَطْو،

وعادَ كفَرْخِ النَّسْرِ أعْمَى عنِ الّتى
يُريدُ طَوالَ الدَّهْرِ يَهْذِى ويَهْذُرُ

مَن لم ينظر فى المتعقّب عاش واهنًا ضعيفًا والباطن هاهنا المتعقّب والنظر فى العاقبة) ولو أُخذ فىّ لَوْمكم لاتبَعْتُ قولكم ويلُ أمّ الآيات والعلامات والنظر والاعتبار والفكر والاختبار ثمّ قدم على قومه فقال رُبّ أَكلة تمنع أكلات 39) وسنَة تجبُرُ سَنوات ثمّ أقام فلم يَعُدْ»   وكان من حديث عامر بن الظرب ايضا انّه خطب اليه صَعْصَعَةُ بنُ معاويةَ ابنتَه 40) فقال يا صعصعَ قد جئتَ 41) تشترى منّى كَبِدى وأكْرَمَ 42) ولدى عندى منعتُك او بعتُك 43) النكاحُ خيرٌ من الأَيْمة 44) والحَسَبُ كفاء الحسب 45) والزوج الصالح يُعَدّ أبًا 46) قد أنكحتُك خَشيَةَ ألّا أجدَ مثلَك 47)، يا معشر نَوس 48) (قال وقال اكثر اصحابنا يا معشر عدوان) خرجت كريمتُكم من بين أظهُركم من غير رغبة عنكم 49) ولكنّه مَن خُطّ له شىء جاءه رُبّ زارعٍ لنفسه ما حاصدُه غيرُه 50) ولولا 51) قِسْمُ الحظوظ 52) ما أُدرك الآخرُ مع الأوّل شيئًا 53) يعيش به 54) ولكنْ رزقُ آكلٍ *مِنْ آجلٍ وعاجلٍ، 41a
إنّ الّذى أرسل الحَيا 55) أنْبت المَرْعَى ثمّ قسمه اى حفظ وكلًا لكلّ فمٍ بَقْلةً ومن الماء جُرْعة ترون ولا تعلمون ولن يَرى ما أصِفُ لكم الّا كلّ قلب واعٍ ولكلّ مَرْعًى راعٍ ولكلّ رِزْقٍ ساعٍ ولكلّ خَلْق خُلْق كَيْسٌ او حُمْق، وما رأيتُ شيئًا قطّ الّا سمعتُ حِسّهُ ووجدتُ مَسّهُ وما رأيتُ شيئًا خَلَق نفسَه وما رأيتُ موضوعًا الّا مصنوعًا وما رأيتُ جائيًا الّا ذاهبًا ولا غانمًا الّا خائبًا ولا نِعْمَةً الّا ومعها بؤس. ولو كان يُميت الناسَ الداء لأعاشهم الدّواء فهل لكم فى العِلم العَليم قيل وما هو فقد قلتَ فأصبتَ وأخبرتَ فصدقتَ فقال أرى أُمورًا شتّى وشيئًا شيئًا حتّى قالوا وما حتّى قال حتّى يرجعَ الميّت حيًّا ويعودَ لا شىء

أصحابَه فقال ألا ترَون أنّ الرأىَ نائمٌ والهَوَى يقْظانُ وقد يَغْلب الهوى الرأىَ ومَن لم يغلبِ الهوى بالرأى نَدِمَ وعَاجِلْتُ حين عاجِلْتُم علىّ ولئن سلمْتُ لا أعود بعدها لمثلها وانّا قد تورّطْنا فى بلاد هذا الرجل فلا تَسْبِقونى بريْثِ أمرٍ أُقيمُ عليه ودعونى ورأيى وحيلتى لكم فقدم على الملك فضرب له قبّةً ونحر له جَزوراً فقال له القومُ قد أكرمَنا كما ترى وما وراء هذا خيرٌ منه فقال لا تعاجلوا فلكلّ عامٍ طعامٌ ولكلّ راعٍ مَرْعًى ولكلّ مُراحٍ مُريحٌ وتحت الرُّغْوَةِ الصَّريحُ فمكثوا ايّامًا ثمّ ارسل اليه الغسّانىّ قد رأيتُ * أن اجعلَك الناظِرَ فى أمر قومى فانّى قد رضيتُ عقلَك وأتفرّغ للَذّتى ومركبى فما رأيُك فقال أيّها الملك ما أَحسب أنّ رغبتَك فىّ بلّغتْك أن تجعل لى مُلْكَك فقد قبلتُ اذْ ولّيْتَنى أُمورَ رَعِيّتِك وقومِك وانّ لى كنزَ علمٍ وانّ الّذى اعجبك من علمى انّما هو من ذلك الكنز أَحْتَذى عليه وقد خَلّفْتُهُ[38] خَلْفى فان صار فى أيدى قومى عَلِم كلّهم مثلَ علمى فأْذَن لى حتّى أرجعَ الى بلادى فآتيك به فان صرتُ بهذا العلم الى بلدك أبَحْتُهُ ولدَك وقومَك حتّى يكونوا كلّهم عُلماء وكان الملك جاهلا فطمِع أن يقطعَ أصلَ العلم من عندهم ويَصيرَ لقومه دونهم فقال له الملك قد أذنتُ لك بتعجيل الرَّجْعَة فقال له عامر انّ قومى أضنّاء بى فاكتبْ لى كتابًا بجِبايةِ الطريق فيرى قومى طمَعًا يُطَيِّبُ انفسهم عنّى وأَستخرج كنزى وأرجع اليك فكتب له بذلك فعاد الى أصحابه فقال ارتحلوا فقالوا تاللّه ما رأينا وافدَ قوم قطُّ أبعدَ من نَوالٍ ولا أحْيَدَ عن مالٍ قال لهم مَهْلًا فانّ أفضلَ الرِّزقِ الحياةُ ولها يُرادُ الرزقُ وقال ليس على * الرزق فَوْت وغنِمَ مَن نجا من الموت ومَنْ لا يرَ باطنًا يَعِش واهنًا (يقول

40a (margin, at line beginning رأيتُ)
40b (margin, at line beginning أفضلَ)

فزعمت علماء العرب أنّ هذا أوّل خُلْع كان فى العرب وثبت فى الاسلام 82) « وكان من حديث عامر بن الظَّرِب ايضا أنّه كان يدفع بالناس فى الحجّ 83) وذلك *أنّه كان وقومُه طلبوا أن يُجيزوا 89a مَن ورد عليهم من تلقاء محلّتهم ببطن وَجّ وكان طريقَ اهل السَّراة وهم ازد شَنُوءَةَ فدخلوا على صوفةَ فكانوا يُجيزون عدوانُ يومًا وصوفةُ يومًا 84) وكان الّذى يتولّى اجازةَ الحجّ من عَدْوان ابو سَيّارة العدوانىّ (هكذا أملاهُ ابو حاتم وليس بمُسْتَوِ 85) العدوانىّ) فقال

يا ربّةَ العَيْرِ رُدّيه لِمَرْتَعِهِ
لا تَظْعَنى فتَهيجى الناسَ بالظَّعَنِ
أصْحَتْ أيادى 86) بنى عمرو مُجَلَّلَةً
تَمَّتْ بِلا كَدَرٍ فيها ولا مِنَنِ
ثوابُ ما قد أتَوهُ عندنا لهُمُ
الشُّكْرُ منّا لما أسْدَوا مِن الحَسَنِ

فأجاز ابو سيارة العَدْوانىّ بالناس اربعين سنة على عَيْرٍ له حتّى إن كانت العرب لتَضرِب المثلَ به فتقول أصحُّ من عَيْرِ ابى سيّارة 87)، قال فبينا عامر يدفع بالناس اذ بصُر به رجل من ملوك غسّان فأعجَبَهُ نَحْوُه فكلّمه فاذا أحكمُ العرب وأحلمُه قولًا وفعلًا فحسده الغسّانىّ وقال فى نفسه لأُفسِدَنّهُ فلمّا *صَدَر الحاجّ 89b أرسل الملكُ الى عامر أنْ زُرْنى حتّى أتّخذَكَ خِلًّا وأُحسِنَ حِباءَك وأُعظِّمَ شَرَفَك فأقبل عامر على قومه فقال ما ذا تَرَوْنَ قالوا نَرى ألّا تَرُدّ رسوله أشخَصْ ونشخَص معك فتصيبُ من رِفْده ونفعه ونُصيبُ معك ونَتَّجِهُ بجاهك فخرج وخرج معه نفرٌ من قومه فلمّا دخل بلادَه تكشّف له رأيُه وأبصرَ أنّه قد أخطأ فجمع اليه

للشرّ طُرُقا فاجتَنبْنُها، وانّى واللّه ما كنتُ حكيمًا [23]) حتّى تَبِعْتُ الحُكماءَ [24]) وما كنتُ سيّدَكم حتّى تعبّدتُ لكم، إنّ المَوْعِظَةَ لا تنفع الّا عاقلًا، وإنّ لكلّ شىءٍ داعيًا فأَجيبوا الى الحقّ وادعوا اليه وأَذْعِنُوا له، (يريد ذلّوا للحقّ)» وكان من حديث عامر أنّه زوّج ابنته فَعْمَةَ ابنةَ عامرٍ ابنَ اخيه عامرَ بن الحارث بن ظرِب وقال لأُمّها وهى ماوِيّةُ بنت عوف بن فهر حين أراد البناء بها يا هذه مُرِى ابنتك فلا تَنْزِلَنّ فلاةً الّا ومعها ماء وأَن تُكْثِرَ استعمال الماء فلا طِيبَ أطيبُ منه [25]) وإنّ الماء جُعِل للأَعْلَى جلاءً وللأَسْفل نَقاءً وإيّاكِ أن تَميلى الى هَواكِ ورأيكِ فانّه لا رأىَ للمرأة وإيّاى ووصيّتَكِ فانّه لا وصيّةَ لكِ أَخْبِرى ابنتَكِ

338 أنّ العِشْقَ حُلْوٌ وأنّ الكرامةَ المُواتاةُ فلا تَسْتَكْرِهَنّ *زوجَها من نفسها ولا تَمْنَعْه عند شهوته فانّ الرّضا الاتيانُ عند اللذّة ولا تُكْثِرْ مُضاجَعتَهُ فانّ الجسد اذا ملّ ملّ القلبُ ومُرِيها فلا تَمزَحَنّ معه بنفسه فانّ ذلك يكون منه الانقباض ومُرِيها فَلْتَخْبأْ سَوْءَتَها منه فانّه وإن كان لا بُدّ من أن يَراها فانّ كثرةَ النّظر اليها استهانةٌ وخِفّةٌ، فلمّا أُدْخِلَت الجاريةُ عليه نَفَرَتْ منه ولم تُرِدْهُ فأتى ابنُ اخيه العمَّ فشكا ذلك اليه فقال له عامر يا ابنَ اخى إنّها وإن كانت ابنتى فانّ لك نصيبًا منّى (او قال فانّ نصيبَكَ الأوفرُ منّى) فاصدُقْنى فانّه لا رأىَ لمكذوبٍ فإن صَدَقْتَنى صَدَقْتُك إن كُنْتَ نَفَّرْتَها فذَعَرْتَها فاخفِضْ [26]) عصاكَ عن بَكْرَتِك تَسكُنْ وإن كانت نفرتْ منك من غير إنْفار [27]) فذلك الداء الّذى ليس له دَواءٌ وإن لا يكنْ وِفاق [28]) ففِراق [29]) وأَجْمل القبيح الطّلاق [30]) ولم تَتْرُكْ [31]) أَهلَكَ ومالَكَ وقد خلَعْتُها منك بما أَعْطيتَها وهى فعلتْ ذلك بنفسها،

الباطل ولم يزل الباطل ينفر من الحقّ، لا تَفْرَحوا بالعَلْق ولا تشمَتوا بالزَّلّة، وبكُلّ عَيْشٍ يَعيش الفقير، ومن يُرِ يومًا يُرَ به[19]، وأعدّوا لكلّ أمرٍ قَدْرَهُ، قَبْلَ الرِّماء تُمْلأُ الكَنائنُ[20]، ومع السَّفاهة النَّدامة، والعُقوبة نَكالٌ وفيها ذَمامةٌ فلا تذُمّوا العُقوبةَ، واليد العُليا معها عافية *والقَوَدُ راحةٌ[21] لا عَلَيْكَ ولا لَكَ، واذا 87b شئتَ وَجَدْتَ مِثْلَكَ، انّ عليك كما انّ لك، ولِلكَثْرَة الرُّعْبُ ولِلصَبْرِ الغَلَبَة، مَنْ طَلَبَ شيئا وَجَدَهُ وانْ لا يَجِدْهُ يُوشِكْ أَن يَقَعَ قريبًا مِنْهُ، فيا مَعْشَرَ عَدْوان ايّاكم والشرّ فانّ له باقيَةً، وادْفَعُوا الشَّرّ بالخَيْرِ يَغْلِبْهُ، انّه مَن دفع الشرَّ بالشرِّ رجع الشرُّ عليه وليس فى الشرّ اُسْوَةٌ، ومَن سَبَقَكُم الى خَيْرٍ فاتّبعُوا أثَرَهُ تَجِدوا فَضْلًا، انّ خالقَ الخيرِ والشرِّ وَسِعَهما ولكلّ يد منهما نَصيبٌ، يا معشرَ عدوان انّ الأوّل كَفَى الآخِرَ فمَن رأيتموه أُصابه شرٌّ فانّما أصابَهُ فِعْلُهُ فاجتنبوا ذلك الّذى فَعَلَهُ، يا معشرَ عدوان انّ الشرّ ميّتٌ وانّما يأتيه الحىُّ فيُصيبُه ومَن اجتنب الشرّ لم يَثِب الشرُّ عليه، يا معشرَ عدوان[22] انّ الخيرَ عَزوفٌ أَلوفٌ ولم يُفارِق الخيرُ صاحبَهُ حتّى يُفارِقَه ولن يرجِعَ اليه حتّى يأتيَهُ، يا معشرَ عدوان ربُّوا صغيرَكم واعْتَبِروا بالناس ولا يعتَبِرِ الناسُ بكم، وخُذوا على أيدى سُفهائكم تَقْلِلْ جَرائرُكم، وايّاكم والحسَدَ فانّه شُؤمٌ ونَكَدٌ، وانّ كلّ ذى فضل واجدٌ *أفْضَلَ 88a منه، ومَن بلغ منكم خُطّةَ خيرٍ فأَعينُوه واطْلُبوا مِثْلَها ورغِّبوه فى نيّته وتنافَسوا فى طريقته ومَن قَصَّر فلا يَلُومَنّ الّا نفسَه، وانّى وجدتُ صِدْقَ الحديث طَرَفًا من الغَيْبِ فاصدُقوا تُصدَّقوا، (يقول مَن لزِم الصدقَ وعوّده لسانَهُ وُفِّقَ فلا يكاد يتكلّم بشىء يظنّه الّا جاء على ظنّه،) وانّى رأيتُ للخير طُرُقًا فسلكتُها ورأيتُ

الناس اذ قال أعرابيّ أفْتيتَ الناس فأفْتِنا قال هاتِ قال أرأيتَ قول الشاعر المتلمّس [9])

لذى الحِلْم قبلَ اليومِ ما تُقْرَعُ العصا
وما عُلِّمَ الانسانُ الّا ليَعْلَما [10])

قال ابن عبّاس ذاك عمرو بن حُمَمَة الدوسيّ [11]) قضى على العرب ثلثمائة سنة فكَبِر فألزموه السابع من ولده فكان معه فكان الشيخ اذا غفل كانت الامارة بينه وبينه أن تُقْرع العصا حتّى يعاودَه عقله فذلك قول المتلمّس اليشكريّ من بكر بن وائل

لذى الحِلم قبل اليوم ما تُقْرَع العصا

قال ذو الاصبع العدوانيّ بعد ذلك بدهر [12])

عذيرَ الحَيِّ من عَدْوا * نَ كانوا حيّةَ الأرْضِ
بَغَى بعْضُهم بَعْضًا [13]) * فلم يَرْعَوا [14]) على بعضِ
ومنهم كانت الساداتُ * والمُوفُونَ بالقَرْضِ
37a *وهم بلغوا على الشَّحْنا * ء والشَّنْآنِ والبُغْضِ
مَبالِغَ لم يَنَلْها النا * سُ فى بَسْطٍ ولا قَبْضِ
وهم انْ [15]) وَلَدُوا أَشْبَوا [16]) * بسِرِّ النَّسَبِ [17]) المَحْضِ
ومنهم حَكَمٌ يَقْضِى * فلا يُنْقَضُ ما يَقْضِى

يعنى عامر بن الظَّرِب أَشْبَى الرَّجُلُ اذا شَبَّ وَلَدُهُ، فلمّا كبر عامرٌ وتخوّف قومُهُ أن يموتَ اجتمعوا اليه فقالوا له يا سيّدنا وشريفنا أَوْصِنا فقال يا مَعْشَرَ عدوانَ كلّفتمونى تَعَبًا انّ القلبَ لم يُخْلَق، ومَن لك بأخيكَ كُلِّه [18])، ان كُنْتُم شرّفْتُمونى فقد الْتَمَسْتُ ذلك منْكم وانّى قد أَرَيْتُكم ذلك من نَفْسى وأنّى لكم مِثْلى افْهموا عنّى ما أقول لكم مَن جَمَع بيْنَ الحقّ والباطل لم يَجْتمِعا له وكان الباطلُ أَوْلَى به وانّ الحقّ لم يزل يَنْفِر من

وَأَنْزَلَه فلمّا جاء عامرٌ ابنُه قال له يا أَبتاه مَن هذا قال هذا رجل تبوّأ وادينا بغير حَمْد احد فقال عامر بن ظَرِب [3]

أَرى شَعَرات على حاجِبَيَّ * بِيضًا نَبَتْنَ جميعًا تُؤاما [4]

أَظَلُّ [5] أُهاهِي بِهِنَّ الكلا * بَ أَحْسبُهنّ صِوارًا [6] قِياما

أُهاهي ازجرها اقول هَاهَا

وأَحْسبُ أَنْفِي اذا ما مَشيْـ * ـتُ شَخْصًا أَمامي رَآني فقاما

* قال ابو حاتم وذكر اصحابنا عن الشعبيّ أَنّ ابن عبّاس قال 36a
قَضى عامر بن الظرب العدوانيّ من جديلة قَيْس على العرب بعد عمرو بن حُمَمَة الدّوسيّ فأُتِيَ [7] عامرٌ بخُنْثى له ما للرجل وما للمرأة فَأَشْكلتْ عليه فأقام اربعين يومًا لا يقضى فيه بشيء فأتتْه أَمة سوداء تُسَمّى خُصَيْلَةَ [8] فقالت أَيُّها الشيخ أَفْنَيْتَ علينا ماشيتَنا وانّما افناءنّ أَنّه كان يَذبح لأَصحاب المسألة كلّ يوم شاةً فقال ويلكِ انّي أُتيتُ فى أمرٍ لا أَدرى أُصَعّدُ فيه أم أُصَوّبُ فقالت وما ذاك قال أُتيتُ بمولود له ما للرجل وما للمرأة قالت وما يشُقّ عليك من ذلك أَتْبِعْهُ المَبالَ أَقْعِدْهُ فإن كان يبول من حيثُ يبول الرجلُ فهو رجلٌ وإن كان يبول من حيث تبول النساء فهى امرأة، قال وكان كثيرا ما يعاتب الأَمَةَ فى رِعْيتها اذا سَرَحَتْ فقال أَسيئى يا خُصيلَ او أَحْسنى فلا عِتابَ عليْكِ قد فَرَّجْتِها عنّى، فلمّا أصبح قضى بالّذى أشارتْ، فلمّا جاء الاسلام شدّد القضيّةَ فصارت سُنّةً فى الاسلام يعنى الاسلامُ شدّدَها،
قالوا وعاش عامر مائتى سنة * وقالوا ثلثمائة سنة قال ابو حاتم 36b
ذكروا ذلك عن مُجالد عن الشّعبيّ، قال ابو روق وحدّثناه الرياشيّ قال حدّثنا عمر بن بُكَير عن الهيثم بن عديّ عن مُجالد عن الشعبيّ قال كُنّا عند ابن عبّاس وهو فى صَفّة زمزم يُفْتى

فقُلْتُ لهم عُلُّوا وتلك مَطيَّتى
بكَفّىَ عَضْبٌ مَشْرَفىٌّ مُهَنَّدُ
ففادَتْ وقام الطاهيانِ فأَوْقَدا
بعَلْياءَ نارًا حَمُّها ليس يَبْرُدُ
فلمّا اشْتَفَوا منها وأَدْبَرَ وَحْشُهم
صَبَبْتُ لهم صَهْباءَ فى الكأس تُزْبِدُ
وقلتُ لهم انّى حَميلٌ بمِثْلِ ما
رأيتُم طُوالَ الدَّهْرِ لا أَتَزَيَّدُ

ففادت اى بردت ومانت، ويروى فكاسَتْ يعنى قامت على ثلاث قوائم، الأوق الشدّة يقال انّه لذو أوق، قال ابو روق وقال الرياشىّ رأى رجل فى المنام رجلا مُسرِفًا على نفسه فسأله عن حاله فقال ما لقيت بعدكم أَوْقةً، وَحْشُهم جُوعهم ويقال بات فلان وَحْشًا، الحميل والكفيل والضمين والصبير والزعيم سواءٌ،

XLV. قالوا وعاش عامر بن الظَّرِب العَدْوانىّ مائتى سنة وكان حَكَمًا للعرب وفيه يقول ذو الاصْبَع العَدْوانىّ

355b *ومنّا حَكَمٌ يَقْضِى * فلا يُنْقَضُ ما يَقْضِى

وهى أبيات وانّما قيل له ذو الاصْبَع لأنّه كانت له فى رِجْله اصبع زائدة وكان من أمره أنّ وجًّا وهو وادى الطائف وهو حَرَمُ الطائف الّذى حرّمه رسول الله صلى الله عليه وسلّم فلا يُصادُ صَيْدُها ولا يُخْتَلى خَلاها[1] وكان ثَقيف وهو قَسِىّ بن مُنَبِّه باليمن فأتاهُ ابو رِغال فصدّقه فأخذ شاتَه اللَّبون وترك الأُخْرى فأبى ثقيف أن يتركها وقال فيها قُوتى فأبى أن يتركها فرماه ثقيف فقتله[2] ثمّ لَحِقَ بالطائف فوجد فيها ظَرِبًا شيخًا كبيرًا فأخذه فقال لِتؤمِنَنّى او لأَقْتُلَنّك ثمّ لِتُنْزِلَنّى أَفْضَلَ أَرْضِك مَنْزِلًا فآمَنَهُ

وأدرك الاسلام وقال

لم يَبْقَ يا خَذْلَةُ[2]) مِنْ لِداتِى[3])
أبو بَنِينَ لا ولا بَناتِ[4])
مِن مَسْقطِ[5]) الشَّمْس[6]) الى الفُراتِ
الّا يُعَدُّ اليومَ فى الأَمْواتِ
هَل مُشْتَرٍ[7]) أَبِيعُهُ حياتِى

XLIV. وعاش عَبّادُ بن أَنْفِ الكَلْبِ الصيداوىّ من بنى أُسَد عشرين ومائة سنة وقال

عَمِرتُ فلمّا جُزْتُ ستّين حِجّةً
وستّين قال الناسُ أَنْتَ مُفَنَّدُ
فقُلْتُ لهم باللّه هَلْ تُنْكِرُونَنِى
وهل عابَنِى الّا السَخا والتَّمَجُّدُ

السخاء ممدود والرواية* الّا النَّدى والتمجّد*

وانّى جَوادُ الكَفِّ سَمْحٌ[6] بما حَوَتْ
يَدايَ مِن[1]) المعروفِ لا أَتَلَدَّدُ
أَجودُ وأَحْمِى المُسْتَجيرَ مِنَ الرَّدَى
اذا عَرَّدَ النِّكْسُ الأَحَمُّ الأَلَنْدَدُ

35a *ويومًا[2]) تَرَى الأَبطالَ من خَوْفِ شَرِّهِ
سَكارَى عَلَيْهِم غَبْيَةٌ تَتَرَدَّدُ
شَهِدْتُ فَجَلَّيْتُ البلايا وأُوقِها
بأَسْمَرَ نَحْوَ المُبْتَغى الشَّرِّ يَقْصِدُ
وزِقٍّ كَمُسْتَدْمِى الغَزالِ سَبَأْتُهُ
لِفِتْيانِ صِدْقٍ رِفْدُهُمْ لَيْسَ يَنْفَدُ

أو دبَّ مـن هَـرَمٍ وأوْ * ذى سَمْعَهُ وانْفَقّ [4]) ضِرْسَهْ
أوْدَى الـزّمـانُ بـأهْـلِـهِ * وبـأقْـرَبـيـه فـقَـلَّ أُنْـسُـهْ

XLII. قالوا وعاش الحارث بن مُضاض [1]) الجُرْهُمِيّ من جرهم الاكبر وهو جرهم بن قحطان بن عابَر بن شالح [2]) بن ارفخشذ ابن سام بن نوح عليه السلام اربعمائة سنة وهو القائل [3])

يا أيّها الحيُّ بالنَّعْف المُقيمُونا
هُبّوا فيُوشكُ يومًا لا تَهُبُّونا
انّ قال رَكْبٌ لرَكْب سائرين معًا
لا بُدَّ أن تَسْمَعُونا او تُغَنُّونا
حُثّوا [4]) المَطِيَّ وأرْخُوا [5]) مِنْ أزِمّتها
قَبْلَ المَمات وقَضُّوا ما تُقَضُّونا [6])
34b * كُنّا أُناسًا كما أَنْتُمْ [7]) فغَيَّرَنا
دَهْرٌ فسَوْفَ كما كُنّا تَكونُونا [8])
قد مالَ دَهْرٌ علينا ثمّ أهْلَكَنا
بالبَغْيِ مِنْهُ فكُلُّ الناس يأسُونا [9])
يا أيُّها الناسُ [10]) سِيرُوا انّ قَصْرَكُمُ
أن تُصْبِحُوا ذاتَ يومٍ لا تَسيرُونا [11])

وقال ايضا [12])

كأنْ لَمْ يَكُنْ بَيْنَ الحَجُونِ الى الصَّفا
انيسٌ ولم يَسْمُرْ بمَكّةَ سامِرُ
بَلَى نَحْنُ كُنّا أهْلَها فأزالَنا [13])
صُروفُ اللّيالى والجُدودُ العَواثِرُ

XLIII. قالوا وعاش جعفر بن قُرْط [1]) العامريّ ثلثمائة سنة

الأبيات * قلت والّذى أحْلِف به ما أدرى الّا أنّى قد رويتها 33b
منذ زمان قال قائله الّذى دفنّاه آنفًا وإنّ هذا ذو قرابته أسَرُّ
الناسِ بموته وإنّك لَلْغريبُ الّذى وصف تبكى عليه فعجبتُ
لما ذكر فى شعره والّذى صار اليه من قوله كأنّه كان ينظر الى
موضع قبره فقلت انّ البلاء موكَّلٌ بالمَنْطق،

XL. قالوا وعاش سَيْف بن وَهْب بن جَذيمَةَ[1]) بن عَمْرو بن
ثَعْلَبَة بن حَيَّان بن ثَعْلَبَة وهو جَرْم وانّما سُمّى بجَرْم لحاضنة
كانت له تسمّى جَرْمًا مائتى سنة فيما ذكر ابن الكلبىّ عن
محمّد بن عبد الرحمان الأنصارىّ وهو من بَلِىّ ثمّ من بنى
العجلان عن أشياخه، وأمّا ابن الكلبىّ فقال عاش ثلثمائة سنة
وقال فى ذلك[2])

ألا انّنى عاجلًا[3]) ذاهبٌ * فلا تحْسَبوا أنّه[4]) كاذبُ
لَبِسْتُ شبابى فأفْنَيْتُهُ * وأدْرَكَنى القَدَرُ[5]) الغالبُ
وصاحَبَنى حِقبةً فانْقضَى * شبابى وودّعَنى الصاحبُ
وخَصمٍ دَفَعْتُ ومولًى نَفَعْـ * ـتُ حتّى يَثُوبَ له ثائبُ
وجارٍ مَنَعْتُ وفَتْقٍ رَتَقْتُ * اذا الصَّدْعُ أعْيا به الشاعبُ

34a **XLI.** * قالوا وعاش عامر بن جُوَيْن بن عبد رِضا بن قُمْران
ابن ثَعْلَبَة بن عمرو[1]) بن حيّان بن ثعلبة وهو جَرْم بن عمرو
ابن الغَوْث بن طَيِّءٍ مائتى سنة وقال فى ذلك

ما ذا أُرَجّى مِنَ الفَلاحِ اذا * قُنِّعْتُ وَسْطَ الظعائنِ الأُوَلِ
مُسْتَعْنِزًا أطْرُدُ الكِلابَ عنِ الظِـ * ـلِّ اذا ما دَنَوْنَ للمحَمَلِ

وقال[2])

المَرءُ يَبْكى للسّلا * مَة والسّلامةُ لا تُحِسُّه[3])
أوَسالِمٌ مَن قد تَثَـ * ـنّى جِلْدُهُ وابيَضَّ رأْسُهْ

حَضَرْتُ مجلسًا حالَفَنى وإن خَلَوْتُ أطْلُبه فارَقَنى وأمّا الباءة فان بُذِلَتْ[7] لى عَجَزْتُ وإن مُنعَتْ غَضِبْتُ، قال معاوية فأخْبِرنى عن أعْجَب شىء رأيتَه قال أعْجَبُ شىء رأيتُه أنّى نزلت بحَىّ من قضاعة فخرجوا بجنازةٍ رجلٍ من عُذْرة يقال له حُرَيْث ابن جَبَلَة فخرجتُ معهم حتّى اذا واروه انْتَبذْتُ جانبًا عن القوم وعيناىَ تذرفان ثمّ تمثّلتُ شعرًا كنت رويتُه قبلَ ذلك[8]

يا قَلْبِ[9] انّكَ فى[10] اسماء مَغْرُورُ
اذْكُرْ[11] وهَلْ يَنْفَعَنْكَ[12] اليومَ تذكيرُ
قد بُحْتَ بالحُبّ[13] ما تُخْفيه من أحَد[14]
حتّى جَرَتْ بكَ[15] أطْلاقًا[16] مَحاضيرُ
تَبْغى أمورًا فما[17] تَدْرى أعاجِلُها
خَيْرٌ لنَفْسكَ[18] أم ما فيه تأخيرُ
فاسْتَقْدِرِ[19] اللّهَ خَيْرًا وارْضَيَنْ به
فبينما العُسْرُ اذ دارتْ مَياسيرُ
وبينما المَرءُ فى الأحْياء مُغْتَبطًا[20]
اذ صار فى الرَّمْسِ[21] تعفوه[22] الأعاصيرُ
حتّى كأنْ لَمْ يكُنْ الّا تَذَكُّرُه[23]
والدَّهْرُ أيّتما[24] حالٍ[25] دهاريرُ
يَبْكى الغريبُ عَلَيْه[26] ليسَ يَعْرِفُهُ
وذو قَرابَته فى الحَىّ مسرورُ
وذاكَ آخرُ عَهْد من أخيكَ اذا
ما المرءُ ضَمَّنَهُ اللَّحْدَ الخَناسيرُ[27]

الخِنْسير والجمع الخَناسير ويقال الخَناسِرَةُ وهم الّذين شيّعوا الجنازة، فقال رجل الى جانبى يسمع ما أقول يا عبد الله مَن قال هذه

مائتان وعشرون سنة قال ومن أين علمتَ قال من كتاب الله قال ومن اىّ كتاب الله قال من قول الله تبارك وتعالى وَجَعَلْنا اللَّيْلَ وَالنَّهارَ آيَتَيْنِ فَمَحَوْنا آيَةَ اللَّيْلِ وَجَعَلْنا آيَةَ النَّهارِ مُبْصِرَةً لِتَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ الآية[2]، فقال له معاوية وما أدركتَ قال أدركتُ يومًا فى أثر يوم وليلةً فى أثر ليلة متشابهًا كتشابه الحذف يحذوان بقوم فى ديار قوم يكذبون ما يبيد عنهم ولا يعتبرون بما مضى منهم حيّهم يتلف ومولودهم يخلف فى دهر قد تصرّف ايّامه تقلّبَ بأهلها كتقلّبها دهرها[3] بينا أخوه[4] فى الرّخاء اذ صار فى البلاء وبينا هو فى الزيادة اذ أدركه * النّقصانُ 32b
وبينا هو حُرّ اذ أصبح قِنًّا لا يدوم على حال ولا تدوم له[5] حال بين مسرور بمولود ومحزون بمفقود فلولا انّ الحىّ يتلف لم يسعهم بلدٌ ولولا انّ المولود يخلف لم يبق أحدٌ، قال معاوية يا عُبَيْدُ أخبرنى عن المال ايّه أحسن فى عينك قال أحسن المال فى عينى وأنفعه غناءً وأقلّه عناءً وأبعده من الآفة وأجداه على العامّة عين خرّارة فى أرض خوّارة اذا استودعتْ أدّتْ وان استحلبْتَها درّتْ فانعمت تعول ولا تُعال، قال معاوية ثمّ ما ذا قال فرسٌ فى بطنها فرسٌ تتبعها فرسٌ قد ارتبطتَ منها فرسًا، قال معاوية فاىّ النّعم احبّ اليك قال النّعمُ لغيرك يا امير المؤمنين قال[6] لمن قلاها بيده وباشرها بنفسه، قال معاوية حدّثنى عن الذهب والفضّة قال حجران إن أخرجتَهما نفدا وان خزنْتَهما لم يزدا، قال معاوية فأخبرنى عن قيامك وقعودك وأكلك وشربك ونومك وشهوتك للباءة قال أمّا قيامى فان قمتُ فالسماء تبعُدُ وان قعدتُ فالأرض تقرُبُ وأمّا أكلى وشربى فانّى إن جُعْتُ كَلِبْتُ وإن شَبِعْتُ بُهِرْتُ * وأمّا نومى فان 33a

XXXVIII. قالوا وعاش شَرْيَةُ بن عَبْدِ الجُعْفِىّ من جُعْفِىّ ابن سَعْد العشيرة بن مالك بن أُدَد بن مَذْحِج[1] ثلثمائة سنة وأدرك الاسلام، حدّثنا ابو حاتم قال وذكر ابن الكلبىّ قال
31b * سمعتُ ابا بكر بن قيس الجُعفىّ يذكر عن أشياخه وقد ذكره غيره وقالوا هو شَرْية بن عبد الله الجُعْفىّ وقال فى زمن عمر بن الخطّاب وهو بالمدينة لقد رأيتُ هذا الوادى الذى انتم به وما به قَطْرة ولا قَصَبَة ولا شَجَرة ممّا تَرون وأدركتُ أُخْرَيات قومى يشهدون بمثل شهادتكم يعنى قول لا اله الّا اللّه ومعه ابن له يُهادَى به فى شِجارٍ قد خَرِفَ فقيل له يا شَرْيةُ ما بالُ ابنك قد خَرِفَ وبك بقيّةٌ قال أَمَا والله ما تزوّجْتُ أُمّه حتّى أتت علىّ سبعون سنة وتزوّجْتُها ستيرةً عفيفةً ان رضيتُ رأيتُ ما تَقِرّ به عينى وإن سَخِطتُ تأتّتْ لى حتّى أَرْضَى وإنّ ابنى هذا تزوّج امرأةً فاحشةً بَذِيّةً ان رأى ما تَقِرّ به عينُه تعرّضتْ له حتّى يَسْخَطَ وإن سَخِط تَلَغّبَتْه حتّى يَهْلِكَ ثمّ قال شَرْية وأَحلِفُ لا يَبْتَزّ ثوبِى واحدٌ ولا اثنانِ وإنّى بالثلاثة[2] معذورٌ، قال ابو روق حدّثنا الرياشىّ قال حدّثنا الاصمعىّ قال مرّ رجلٌ بقوم يدفنون ميّتًا ورجل يقول

32a * أُحْثُوا[3] على دَيْسَمَ مِنْ بَرْدِ الثّرَى
قِدْمًا أَبَى رَبُّكَ[4] الّا ما تَرَى

قال فقلت له مَن هؤلاء فقال هذا ابنى وهذا بنوه،

XXXIX. قالوا وعاش عُبَيد[1] بن شَرْيَة الجرهمىّ ثلثمائة سنة وقال بعضهم مائتين وعشرين سنة الّا انّا نظنّ انّه عاشها فى الجاهليّة وأدرك الاسلام فأسلم وقدم على معاوية بن ابى سفيان، فبلغنا أنّ معاوية قال له أخبِرْنى كم أتى عليك قال

وكُنّا لا يُرامُ لنا حريمٌ
فنحْنُ كضَرّةِ الضّرْعِ الفَخُورِ
نُؤدّى الخَرْجَ بعْدَ خراجِ بُصْرَى[16]
وخَرْجِ بنى قُرَيْظَةَ والنَّضيرِ
كذاك الدّهْرُ دَوْلَتُهُ سِجالٌ
فيومٌ[17] من مَساءةٍ او سُرورِ

قالوا وخرج بُقَيْلة فى ثوبَيْن أَخْضَرَيْن فقال له انسان ما أَنْتَ الّا بُقَيْلة فسُمّى بُقيلة بذلك واسمه ثَعْلَبَة بن سُنَيْن[18]،

XXXVI. قالوا وعاش عَدِىّ بن وَداع بن النعقى[1] الحارث بن مالك بن فهم بن غَنْم بن دَوْس بن عبد الله من الأزد ثلثمائة سنة فأدرك الاسلام وأسلم وغزا وقال فى ذلك

*لا عَيْشَ الّا الجنّة المُخْضَرّة * مَنْ يَدْخُلِ النارَ يُلاقِ ضَرّة 31a

وقال

اعْلَمْ أَنّ كُلّ فتى مَرّةً * للتُّرْبِ او بَيْتٍ مِنَ الجَنْدَلِ[2]
ذلك مَكْروهٌ وأَدْعى فان * أُحْمَلْ على الثقْلة لا أَثْقُلِ

XXXVII. قالوا وعاش شُرَيْح بن هانئ بن يزيد[1] بن نَهيك بن دُرَيْد بن سُفيان بن سَلَمة وهو الضّباب بن الحارث ابن كَعْب بن مَذْحِج عشرين ومائة سنة فيما ذكر ابن الكلبىّ عن ابى مِخْنَف قال اخبرنا أشياخنا من بنى الحارث قالوا ثمّ قُتل فى ولاية الحجّاج بن يوسف مع ابن ابى بَكْرة فقال وهو يرتجز قبل أن يُقْتل[2]

قد عِشْتُ بين المُشْرِكين أَعْصُرا * ثُمّتَ أَدْرَكْتُ النبىَّ المُنْذِرا
وبعْدَهُ صِدّيقَهُ وعُمَرا * ويومَ مِهْرانَ ويومَ تُسْتَرا
والجَمْعَ فى صِفّينِهم والنَّهرا * هَيْهاتَ ما أَطْوَلَ هذا عُمُرا

لأنّي مِن مَساءتِكم بعيدٌ * كبُعْدِ الأرْضِ مِن جَوّ السّماء
وانّى لا اكونُ بغَيْرِ قَومى * فلَيْسَ الدَّلْوُ الّا بالرِّشاء

فأذِنوا له أن يبسُطَ فى ناديهم وطابت به أنْفُسُهم وقالوا أنت شَيْخُنا وسَيّدُنا وابنُ سيّدِنا وما فينا أحدٌ يكره ذلك ولا يدفَعُه ، [4]

XXXV. قالوا وعاش عبد المسيح بن عمرو بن قيس بن حيّان بن بُقَيْلَة [1] الغسّانىّ ثلثَ [2] مائة سنة وخمسين سنة وأدرك الاسلام فلم يُسْلِمْ وكان منزله الحيرة وكان شريفًا فى الجاهليّة وقال [3]

30b *لقد بَنَّيْتُ للْحدثان [4] بَيْتًا [5]
لَوَ أنّ المرء تَنْفَعُهُ الحُصونُ
رفيعَ [6] الراسِ أحْوَى [7] مُشْمَخِرًّا
لأنْواعِ الرِّياحِ بهِ حَنينُ

وقال يذكر مَن كان معه من ملوك قومه الذين مضوا [8]

أبَعْدَ المُنْذِرَيْنِ أرَى سَوامًا [9]
تُرَوّحُ بالخَوَرْنَقِ [10] والسَّديرِ
تَحاماهُ فوارِسُ كُلِّ حىٍّ [11]
مَخافَةَ أغْضَفٍ [12] عالى الزّئيرِ
وبعْدَ [13] فوارسِ النُّعمانِ أرْعَى
رياضًا بَيْنَ [14] مُرّةَ والحَفيرِ
وصِرْنا بَعْدَ هُلْكِ أبى قُبَيْسٍ
كجُرْبِ الشاء فى يومٍ مَطيرِ [15]
تَقَسَّمَنا القبائلُ مِن مَعَدّ
عَلانِيَةً كأيْسارِ الجَزورِ

مائتى سنة وعشرين سنة حتّى هَرِمَ * وذهب سَمْعُه وعَقْلُه وكان 29b
سيّد قومه وفى بيتهم فبلغنا أنّ بنيه ارتحلوا وتركوه فى عَرْصَتهم
حتّى هلك فيها ضَيْعَةً 2) وهم يُسَبّون بذلك اليوم وفى ذلك يقول
الأَسْحَم بن الحارث أحد بنى طَرِيف بن مالك بن جَذْعاء بن
نُهْل بن لَوْذان بن رُومان من جَديلة طىّء

أتانى بالمَحَلّة أنّ أوْسًا * على شَظْنانَ ماتَ مِنَ الهُزالِ
تَحَمَّل أَهْلُهُ واستَوْدَعُوهُ * خَسِيًّا من نَسيجِ الصُّوف بالِ
تَظَلُّ الطَّيرُ تَعْفُوه وُقُوعًا * ألا يا بُوسَ لِلشَّيْخِ المُذالِ

الخَسِىّ الصوف الذى لم يُجزّ الّا مرّةً واحدةً وكان الاعراب
بالياء ولكنّ لغة طىّء أن يقولوا رأيتُ زَيْدَ فيحذفوا الأَلِفَ 3)
وشَظْنان ارض ترك الشيخ بنوه بها،

XXXIV. قالوا وعاش عدىّ بن حاتم الطائى بن عبد
الله 1) بن حَشْرَج بن امرئ القيس بن عدىّ بن اخزم * بن
ابى اخزم وهو هَزُومَة 2) بن ربيعة بن جَرْوَل بن ثُعَل بن عمرو
ابن الغَوْث بن طىّء مائة وثمانين سنة فلمّا أسنّ استأذن قومَه
فى وِطاء يجلس عليه فى ناديهم وقال انّى أكره * أن يظنّ 30a
احدكم أنّى أرى لى عليه فضلًا ولكنّى قد كبرتُ ورقّ عظمى
فقالوا ننظر فلمّا أبطأوا عليه انشأ يقول

أجيبوا يا بَنِى ثُعَلَ بنِ عَمْرٍو * ولا تَكْمُوا الجوابَ مِنَ الحَياء
فانّى قد كَبِرْتُ ورَقَّ عَظْمِى * وقلّ اللحمُ مِن بَعْدِ النَّقاء
وأَصْبَحتُ الغَداةَ أُريدُ شيئًا * يَقِينِى الأَرْضَ مِنْ بَرْدِ الشِّتاء
وِطاءً يا بنِى ثُعَلَ بنِ عَمْرٍو * ولَيْس لِشَيْخكم 3) غَيْرُ الوِطاء
فان تَرْضَوا بِه فَسُرُورُ راضٍ * وانْ تأبَوا فانّى ذو اباء
سأَتْرُكُ ما أَرَدْتُ لِما اردتم * وردُّكَ مَن عصاكَ مِنَ العَناء

مَرازِئُ قد تنوبُ وطُولُ عُمْرٍ * تَؤُوب لها الهُمومُ الطّارِقاتُ
أَدِبُّ على العَصا لم يَبْقَ الّا * لسانٌ صارِمٌ عَضْبٌ خُتاتُ
فلا يَغْرُرْكُمْ كِبَرِى فانّى * كَرِيمٌ لَيْسَ فى أَمْرِى شَتاتُ

قال ابو حاتم وأظنّ البيتَ الأخير ليس منها،

XXXII. قالوا وعاش عَمْرو بن رَبيعة وهو لُحَىّ بن حارِثة ابن عَمْرو بن عامر بن حارثة [1] الغِطْريف بن ثَعْلَبة بن امرئ القيس بن ثَعْلَبة بن مازن بن الأَزْد وعمرو بن لُحَىّ هذا ابو خُزاعة غير ولد أَقْصَى بن حارثة بن عمرو بن عامر، قالوا وقد يقال أنّه لُحَىّ بن قَمَعَة [2] بن خِنْدِف بن مُضَر [3]، قالوا
29a وبلغَنا أن رسول الله صلى الله عليه وسلّم * قال اوّل من بَحَرَ البَحِيرةَ ووَصَلَ الوَصِيلةَ وحَمَى الحامِىَ وغَيَّر دِين أَبِيه اسماعيل عَمّ عمرو ابن لُحَىّ بن قَمَعَة [2] بن خِنْدِف ابو خُزاعة فكأنّى أُنظُر اليه يَجُرّ قُصْبَهُ فى النار وأَشْبَهُ ولده به أَكْثَمُ بن الجَوْن فقال أَكثم وكان قاعدًا يا رسول الله بأَبِى وأُمّى هل يضُرّنى الشَّبَهُ قال لا يضرّك كان كافرًا وأَنت مُسْلِم، عاش ثلثمائة سنة واربعين سنة فكثُر ماله وولده حتّى بلغَنا واللّه اعلم أنّه كان يقاتل معه من ولده الف مقاتل،

XXXIII. قال ابو حاتم قالوا وعاش فيما ذكر ابن الكلبىّ عن أبيه أَوس بن حارثة بن لأم بن عمرو بن طَرِيف بن عمرو بن ثُمامة بن مالك بن جَدْعاء بن ذُهْل بن لَوْذان بن رُومان بن خارِجة بن سَعْد بن جُندب بن فُطْرَة بن طَيّء وهو جُلْهُمَة بن أُدَد بن زيد بن يَشْجُب بن عَرِيب بن مالك [1] بن زيد بن كَهْلان بن سَبَأ وهو عبد شمس بن يشجب بن يعرُب وهو قحطان بن عابَر والى قحطان تجتمع قبائل اليمن كلّها عاش

لِكُلِّ جَنْبٍ اجْتَنَا [3]) مُضْطَجَعْ [4])
وَالْمَوْتُ لَا يَنْفَعُ مِنْهُ الْجَزَعْ
الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ بِأَعْمَالِكُمْ [5])
كُلُّ امْرِئٍ يَحْصُدُ مِمَّا [6]) زَرَعْ [7])
لَوْ كَانَ شَيْءٌ [8]) مُفْلِتًا حَتْفَهُ [9])
أَفْلَتَ مِنْهُ فِى الْجِبَالِ الصَّدَعْ

وقال ايضا

يا اجْتَنا مَهْلًا ذَرِينا * أَفِى سفاء تَعْذُلِينا
يا اجْتنا تَسْتَعْتِبِينا * فلا وَرَبِّكِ تُعْتَبِينا [10])
يومٌ يُغَيِّرُ ذا النَّعِيمِ * وتارةً يَشْفِى الحَزِينا
إِنَّ المنايا يَطَّلِعْنَ * على الأُناسِ الآمِنِينا
فَيَدَعْنَهُم [11]) شَتَّى وَقَدْ * كانوا جميعًا وافِرِينا

XXX. قالوا وعاش عبد الله بن سُبَيْع الحِمْيَرِىّ مائة وخمسين سنة وقال فى ذلك

أَرانى كُلَّما هَرِمْتُ يومًا * أَتَى مِنْ بَعْدِهِ يَوْمٌ جَدِيدُ
يَعُودُ شَبابُهُ فى كُلِّ فَجْرٍ * ويأْبَى لى شَبابِىَ لا يَعُودُ

XXXI. قالوا وعاش مِرْداس بن صُبَيْح من الحَكَم * بن 28b
سعْد [1]) العشيرة بن مالك بن أُدَد من مَذْحِج مائتى سنة وثلثين سنة وقال فى ذلك

أَعاذِلَتى نَعِى عَذْلى فانّى * أَتَتْنى عن حَجُورٍ مُنْدِياتُ
وحَجُور بطن من هَمْدان منهم معيوف بن يحيى [2])
قَوافِىَ قد أَتَتْنى من بَعيدٍ * فما أَدْرِى أَزُورٌ أم ثَباتُ
فانْ تَكُ كَذْبَةً مِنْ قَوْمِ سَوْءٍ * فما إِن تَزْدَهِينى المَعْذِراتُ
فإنّى قد كَبِرْتُ ورَقَّ عَظْمِى * وأَسْلَمَنِى لَدَى الدَّهْرِ الهَنَاتُ

تَهَزَّأَتْ عِرْسِى واستَنْكَرَتْ * شَيْبِى ففيها جَنَفٌ وَازوِرارُ
لا تُكْثِرِى هُزْأً [1]) ولا تَعْجَبِى * فلَيْسَ بالشَيْبِ على المرء عارْ
عَمْرَكِ هل تَدْرِينَ أَنَّ الفَتَى * شَبابُهُ ثَوْبٌ عَلَيْهِ مُعارْ

قال ابو حاتم وزعم عطاء بن مُصعَب المِلْط [2]) أَنّ خلفًا الأحمر وضع هذا البيت الآخِر،

XXVIII. وعاش أَنَس بن مُدْرِك [1]) الخَثْعَمىّ [2]) بن كُعَيْب [3]) ابن عَمْرو بن سَعْد بن عَوْف [4]) بن حارِثة بن سَعْد بن عامر ابن تَيْم الله بن مُبَشِّر بن أَكْلُب بن ربيعة بن عِفْرِس بن حَلْف [5]) بن أَفْتَل وهو خَثْعَم بن أَنْمار بن بَجِيلة بن أَراش [6]) ابن عمرو بن لِحْيان [7]) مائة واربعًا وخمسين سنة وكان سيّدَ خثعم فى الجاهليّة وفارِسَها وأَدْرَكَ الاسلامَ فأسلم وقال فى كِبره [8])

اذا ما امْرُؤٌ عاشَ الهُنَيْدَةَ [9]) سالِمًا
وخَمْسِينَ عامًا بَعْدَ ذاك وأَرْبَعا
تَبَدَّلَ مُرَّ العَيْشِ مِن بَعْدِ حُلْوِهِ
وأَوْشَكَ أَن يَبْلَى وأَن يَتَسَعْسَعا [10])
ويأْتَى بِهِ الأَدْنَى ويَرْضَى بِهِ العِدَى
اذا صار مِثْلَ الرَّأْلِ أَحْدَبَ أَخْضَعا
رَهِينَةَ قَعْرِ البَيْتِ لَيْسَ يَرِيمُهُ [11])
لَقًى [12]) ثاوِيًا لا يَبْرَحُ المَهْدَ مَضْجَعا
*يُخَبِّرُ عَنْ مَنْ ماتَ حتّى كأَنّما 28a
رأَى الصَّعْبَ ذا القَرْنَيْنِ [13]) او رَأَى تُبَّعا [14])

XXIX. قالوا وعاش ذو جَدَنٍ [1]) الحِمْيَرىّ الملك ثلثمائة سنة وقال فى ذلك [2])

وقال فى ذلك

كَبِرْتُ وطالَ العُمْرُ حتّى كأنّما
رَمَى الدَّهْرُ منّى كلَّ عُضْوٍ بأَفْزَعا
غَنِمْتُ بَعيرَى شَيْخٍ مَن سُئِلَتْ بِه
فتاةُ بَنِى مَن كان أَزْمانَ تُبَّعا [2]

XXV. قالوا وقال عطاء والكلبىّ عاش الجُعْشُم بن عَوْف بن جذيمة من عبد القيس مائتى سنة حتّى هَرِمَ ومَلّ الحياةَ وهان على أهله فقال فى ذلك

حَتَّى مَتَى الجُعْشُمُ فى الأَحْياء * لَيْسَ بذى أَيْدٍ ولا غَناء
هَيْهاتَ ما لِلْمَوْتِ مِنْ دَواء

XXVI. قالوا وعاش مُجَمِّعُ بنُ هِلالِ بن خالد بن مالك بن هلال بن الحارث بن هلال بن تيم الله بن ثَعْلَبَة بن عُكابة بن صَعْب بن علىّ بن بكر بن وائل [1]) مائة سنة وتسع عشرة سنة فقال فى ذلك [2])

إِنْ أُمْسِ [3]) شيخا قد بَلِيتُ [4]) فطالما
عَمِرْتُ ولٰكِنْ لا أَرَى العَيْشَ [5]) يَنْفَعُ
مَضَتْ مائةٌ مِنْ مَوْلِدِى فنَضَيْتُها [6])
*وعَشْرٌ وخَمْسٌ [7]) بَعْدَ ذاك وأَرْبَعُ
فيا رُبَّ خَيْلٍ كالقَطا [8]) قد وَزَعْتُها
لها سَبَلٌ فيه المَنِيّةُ تَلْمَعُ
27b *شَهِدْتُ وَغُنْمٍ قد حَوَيْتُ ولَذّة
أَصَبْتُ [9]) وما ذا العَيْشُ الّا تَمَتُّعُ [10])

XXVII. قالوا وعاش عمرو بن ثعلبة من عبد القيس مائتى سنة وقال فى ذلك حين كَبِر وهان على اهله

ضلّت فهبّت ريحٌ بعد ما خرجوا من عنده شديدةٌ وذلك فى الشتاء فقال لامرأته أُمّ بنيه انظُرى من أين هبّت الريح فنظرتْ ثمّ قالت من مكان كذا وكذا فقال لها أَخُنْتِينى فى بَنىّ أم لا فقالت لا واللّه ما خُنْتُك فيهم فقال وَيْحَكِ واللّه انّى لأعلم انّها ريح تُدَهْدِى البَعَرَ وتعفو الأَثَرَ فلا يعرفون مُنْطَلَقًا وانّها *لتسوق 26b
مَطَرًا فلا يعرفون أَثَرًا فان رجعوا فهم بنىّ وإيّاى اشبهوا وان مضوا فلن تَرَيْهم أبدا وقد خُنْتِينى فيهم وواللّه لاقتلنّك اذًا قبل ان يرجعوا ثمّ لم يزل ليلَهُ أَجْمَعَ ما ينام وما تنام امرأتُه حتّى اذا كان عند طلوع الفجر رجع أحدُهم فقال له أبوه تيم اللّه ما ردّك قال هبّت ريح تُدَهْدِى البَعَرَ وتعفو الأَثَرَ وتسوق المَطَرَ فلم أَرَ منطلَقًا فتتابعوا على مثل مقالته كلُّهم ورجعوا الى أبيهم فسُرّ بذلك وقال أنتم بنىّ حقًّا وإيّاى أَشْبهتم فلمّا حضره الموت أمر بَنيه أن يحفروا قبره بمكان يقال له حَضَنٌ وقال فى ذلك

ها ذاكَ تيمُ اللّه يُبْنَى بيتُهُ[2]) * بحَضَنٍ حياتُهُ ومَوتُهُ

وكان الذى وَلِىَ كَبْرَتَه من بنيه هلال وبنو هلال بن تيم اللّه أَقَلّ بنى تيم اللّه عددًا وأَخْمَلُهم ذِكْرًا فقال فى ذلك الأخنس ابن عبّاس بن خنسا (?) [3]) بن عبد العُزّى بن هلال بن تَيْم اللّه بن ثعلبة

حَمَلْنا الشيخَ تَيْمَ اللّه عَوْدًا * وكان وَلِىَّ كَبْرَتِه أَبُونا
27a *ولَمْ يكُ طِبُّ أَعْمامى عُقوقًا * ولٰكنّا كَفَيْنا ما وَلِينا
جَزَيْناه بنِعْمَتِه[4]) علينا * وأَطْرَفْناهُ حتّى مات فينا
أَطرفناه ابتدأناهُ بالنِّعَم،

XXIV. قالوا وعاش سُوَيْد بن خَذّاق[1]) من عبد القيس ابن أَفْصَى بن دُعْمِىّ بن اسد بن ربيعة بن نزار مائتى سنة

وارْعَوا لجارِ البَيْتِ ما قد رعَى * قَبْلَكُمْ ذاكَ بنو عَمْرِو
قوموا لِضَيْفٍ جاءكم طارقًا * وجارِكم بالنَّيِّ والخَمْرِ

قال ابو حاتم مَن قال النَّيّ مفتوحة النون أراد الشحمَ ومَن قال النِّيّ بالكسر أراد اللحمَ الطَّرِيّ

ونَبِّهوا مَن رامَ جيرانَكم * بالسُّوء بالبُتْرِ وبالسُّمْرِ
واخْشَوشِنوا فى الحَرْبِ إن أُوقِدَتْ * بكلِّ خَطِّيٍّ وذى أَثْرِ

ذو أَثْرٍ يريد السيفَ يراد به المأثورة والأثر هو الفِرِنْد الذى فيه

ولا تَهِرُّوا المَوْتَ انْ أَقْبَلَتْ * خَيْلٌ تعادَى سَنَنَ الدَّبْرِ [3]
فرُبَّ يومٍ قد شَهِدْتُ الوَغا * بسابحٍ يَنْقَضُّ كالصَّقْرِ
أَقْدُمُ قومًا سادةً ذادةً * بِيضًا يُحامون عن الفَخْرِ

ويروى يحامون عن النَّجْرِ وهو الاصل

لمّا احتووهُ جالَدوا دونَهُ * وطار أقوامٌ من الذُّعْرِ
فذاك دَهْرٌ ومَحارُ الفَتَى * فى غير شكٍّ مُظْلِمُ القَعْرِ [4]
او طَعْنَةٌ تأتِى على نَفْسِهِ * فَهّاقةٌ تأبَى على السَّبْرِ

26a * يريد جيّاشةً لا يردّ دمها الفُتُل [5]

عُمِّرتُ دَهْرًا ثمّ دَهْرًا وَقَد * آمُلُ أن آتِى على دَهْرِ
فإن أَمُتْ فالموتُ لى خِيرَةٌ * من قبلِ أن أَهْذِى ولا أَدْرِى
خمسون لى قد أُكْمِلَت بعد ما * ساعدَنى قَرْنانِ من عُمْرِى

قَرْنان مائتا سنة [6] ويُرْوى دَهْران من عمرى

XXIII. قالوا وعاش تَيْمُ الله بن ثَعْلَبة بن عُكابة بن صعب ابن علىّ بن بَكْر بن وائل بن قاسط بن هِنْب بن أَفْصَى بن دُعْمِىّ بن جَدِيلة [1] بن أَسَد بن ربيعة بن نِزار بن معدّ خمسمائة سنة حتّى أَخْلَقَ اربعةَ لُجُم حديد وكان من دُهاة العرب فى زمانه فبلغنا انّه بعث بنيه ذات يوم فى طلب ابل له

25a بهلٍ يريد بِهِ واللام زائدة، وقال حاطب *بن مالك بن الجُلاس النَّهْشَلىّ يذكر طُول عمر هبل

كـأنّـك تَـرْجـو أن تَـعيـشَ ابنَ مـالـك
كعَيْشِ هُبَلْ 2) لَقَدْ 3) سَفِهْتَ على عَمْدِ
ومـا ذا تُـرَجّـى مِـنْ حـيـاة ذلـيـلـة
تُـعَـمِّـرُهـا بَـيْـنَ الغَـطـارِفَـةِ الـمُـرْدِ
وأنْـتَ لَقًى فى البيت كالرَّأْلِ مُـدْنَـفٌ 4)
وقد كُنْتَ سَبّـاقًـا الى غـايـة المَجْـدِ
ولَلْمَوْتُ خَيْـرٌ لامرئٍ مِـن حـيـاتـه
يَـدِبُّ دَبيـبًـا فى الـمَـحَـلّـة كالـقِـرْدِ
فـلـو أَنَّ شَـيْـئًـا نـالَ خُـلْـدًا لَـنـالَـهُ
حليفُ الـنَّـدَى عَمْرو سليـلُ ابى الجَعْدِ
فـتًـى كـان سـبّـاقًـا الى كُلّ غـايـة
يُـبـادِرُ فِتْيانَ الـعَـشِـيـرة لِـلْـحَـمْـدِ

قالوا وكان عمرو سليل أبى الجعد خال حاطب وهو عمرو بن الحُمَيْس بن الجَعْد بن رَقَبَة بن لَوْذان أحَدَ ثَوْرِ أَضْحَلَ وكان سيّدًا شجاعًا جَوادًا قتله انس بن مُدرِك الخَثْعمىّ،

XXII. قالوا قال عُمارَةُ بنُ عَوْفٍ العَـدْوانـىّ ثمّ أحـدُ بنى وابِش وعُمّر خمسين ومائتَى سنة وكان كاهنًا أدرك عمر بن الخطّاب اوّلَ ما وَلِيَ وهو شيخ قد ذهب بصره وخَرِفَ وأُولِعَ بالهَذَيان يقول اقْرُوا ضَيْفَكم وهو الّذى يقول 1)

تقول لى عَمْرَةُ ما ذا الّذى * تَهْذى بـه فى السِّرِّ والجَهْرِ
25b *قُلْتُ لها والجودُ مِن شيمَتى * آمُرُكم فى العُسْرِ واليُسْرِ
بضَيْفِكم إنّ لـه حُـرْمـةً * فاقْرُوا ضيوفى قَحَدَ 2) الجُزُرِ

قال ثمّ شرب زهير الخمر صِرْفًا ايّامًا حتّى مات وشربها ابو بَراء عامر ابن مالك بن جعفر حين خولِفَ صِرفًا حتّى مات وشربها عمرو بن كلثوم التغلبيّ صرفًا حتّى مات ولم يبلغنا أنّ احدًا من العرب فعل ذلك الّا هؤلاء 53)، قالوا وعاش زهير حتّى أَدْرَكَهُ من ولد اخيه ابو الأَحْوص عَمْرو بن ثَعْلَبَة بن الحارث بن حِصْن بن ضَمْضَم بن عَدِىّ بن جناب، قالوا وكان الشرقىّ بن قُطامىّ يقول عاش ابن جناب اربعمائة سنة، قال وقال المسيَّب ابن الرّفل الزهيرىّ من ولد زهير بن جناب

وأَبْرَهةُ 54) الّذى كانَ اصطَفانا * وسَوَّسَنا وتاجُ المُلْكِ عالى 24b
وقاسَمَ نِصْفَ امْرَتِهِ زُهَيْرًا * ولَمْ يكُ دونَهُ فى الأَمْرِ والِى
وأَمَّرَهُ على حَيَّىْ مَعَدّ * وأَمَّرَهُ على الحىّ المُعالى
على ابنَىْ وائلٍ لَهُما مُهينًا * يردُّهُما على رَغْمِ السِّبالِ
بِحَبْسِهِما بدارِ الذُّلّ حتّى * ألمّا يَهْلِكانِ مِنَ الهُزالِ

XXI. قالوا وعاش هُبَل بن عبد الله بن كِنانة الكلبىّ وهو جَدّ زهير بن جناب بن هبل بن عبد الله سبعمائة سنة حتّى خَرِف وغَرِض منه أهله فقالوا إنّ بَنِى بَنِيهِ وبَنِى بَناتِهِ وبَنِى أَخيه كانوا يَضْحَكون منه ومن اختلاط كلامِهِ وإنّ نَفَرًا من قومه يُقال لهم بنو عَبْد وَدّ بن كنانة جلسوا يومًا عنده فأكثروا التعجُّب منه ولم يكونوا فى الشَّرَف مثلَه منهم جُبَيْل بن عامِر بن عَوْف بن كنانة وحَاجَل 1) بن عمرو بن عوف بن كنانة وهما من كَلْب لم يكونا مثلَه ولا مثلَ ولده فى الشرف فقال هبل بن عبد الله

رُبَّ يَوْمٍ قَدْ يُرَى فيه هُبَلْ * ذا سَوامٍ ونَوالٍ وجَذَلْ
لا يُناجِيهِ ولا يَخْلو بِهِلْ * عَبْدُ وَدٍّ وجُبَيْلٌ وحَاجَلْ

قال ابو حاتم وذكر ابن الكلبىّ انّ زهير بن جناب أَوْقَعَ بالعرب مائتَى وقعة فقال الشَرْقىّ بن القُطامىّ خمس مائة وقعة
والشرقىّ ضعيف، حدّثنا ابو حاتم قال وزعم هشام بن محمّد * 28b
عن ابيه محمّد بن السائب قال سمعت اشياخنا الكلبيّين يقولون عاش زهير بن جناب بن هُبَل بن عبد الله بن كنانة ابن بكر بن عوف بن عُذْرة بن زيد اللات بن رُفَيْدة بن ثور ابن كلب بن وَبَرة بن تغلب بن حُلوان بن عِمرانَ بن الحافِ ابن قضاعة بن مالك بن مُرّة بن مالك بن حِمْيَرَ مائتى سنة فلم تجتمع قضاعةُ الّا عليه وعلى زِراح بن ربيعة بن حَرام بن ضِنّة بن عبد كبير بن عُذْرة بن سَعْد وهو هُذَيم بن زيد بن ليث بن سُود بن أَسْلَمَ بن الحافِ بن قضاعة ورِزاح وحُنّ أَخَوَا قُصَىّ بن كِلاب لأُمّه وكان زهير على عهد كُليب بن وائل وقد كان أسر مُهَلْهِلا ولم يكن فى العرب أنطقُ من زهير بن جناب ولا أَوْجَهُ عِنْد الملوك وكان لشِدّة رأيِه يُسمّى كاهنًا، قال ابو حاتم
وذكر أصحابنا عن هشام قال وكان زهير * قال ألا انّ الحىّ ظَعن 24a
فقال عبد الله بن عُلَيْم بن جناب ألا انّ الحىّ أقام فقال زهير ألا انّ الحىّ أقام فقال عبد الله ألا انّ الحىّ ظَعَنَ فقال زهير مَن هذا المُخالِف علىّ منذ اليومِ قالوا هذا ابن اخيك عبد الله ابن عليم فقال شرُّ الناس لِلْعَمِّ ابنُ الأخِ الّا أنّه لا يَدَع قاتلَ عمّه وأنشأ يقول

وكَيْفَ بِمَنْ لا أَسْتَطِيعُ فِراقَهُ
ومَن هو ان لا تجْمَعِ الدارُ لاهفُ [51]
أميرُ خلاف [52] ان أُقِمْ لا يُقِمْ مَعِى
ويَرْحَلْ وإنْ أَرْحَلْ يُقِمْ ويُخالِفُ

شَهِدْتُ الْمُحْصَّأَيْن 34) على خَزازٍ 35)
وبالسُّلّانِ 36) جَمْعًا ذا زُهاء
ونادَمْتُ الْمُلوكَ مِن ال عَمْرٍو
وبَعْدَهُمْ بَنِى ماء السَّماء 37)

قال ابو حاتم التى ذكر امرأةٌ 38) وهى بنت عَوْف بن جُشَم بن هلال النَّمَرِيّة قال فنادمتُ بَنِيها وهى أُمّ المنذر بن النُّعمان ويعنى بآل عمرو بنى عمرو آكل الْمُرار والْمُرار نبت حارّ * يتقلّص منه 23a مِشْفَر البعير اذا أكَلَهُ، قال وقال ايضا زهير وسمع بعض نسائه تتكلّم بما لا ينبغى لامرأة تتكلّم عند زوجها فنهاها فقالت له اسْكُتْ 39) والّا ضربتُك بهذا العَمود فواللّه ما كُنْتُ أراك تسمع شيئا ولا تعقله فقال عند ذلك

أَلا يا لَقومٍ لا أَرى النَّجْمَ طالعًا
من الليل 40) الّا حاجبى بيمينى
مُعَزِّبَتى 41) عنْدَ القفا 42) بعَمُودها
يكونُ 43) نَكيرى أَنْ أقولَ ذَرِينى
أَمِينًا 44) على سِرِّ 45) النّساء ورُبَّما
أكونُ على الأسْرارِ غيرَ أَمينِ
ولَلْموتُ خَيْرٌ من حِداجٍ موَطَّأ
مع 46) الظُّعْنِ 47) لا يأتِى الْمَحَلَّ لِحينٍ 48)

الْمُعَزِّبة التى تقوم عليه وتُطْعِمه كما يُطْعَم الصبىّ وذكر الأصمعىّ الْمُعَزِّبة هى التى تحُفُّه وترُفُّه 49)، وقال زهير بن جناب 50)

لَيْتَ شعْرِى والدَّهْرُ ذو حَدَثانٍ * اىَّ حِينٍ مَنِيَّتى تَلْقانى
أَسُباتٌ على الفِراش خُفاتٌ * أم بِكَفَّى مُفاجِعٍ حَرّانِ

ويروى مُفَجِّعٌ كانّه فُتِل له قتيلٌ،

مات، وقال لقيط وابن زبّار وغيرهما قال ورواية ابن زبّار أتمّهنّ

جَدَّ الرحيلُ وما وَقَفْ * تُ على لَميسِ الأَراشيَّةْ[10]

ولَقى[11] ثَوائى اليومَ ما * عَلقتْ حبالُ القاطنيَّةْ

حتّى أُوَدِّيَها الى ال * مَلِك الهُمامِ بذى الثَّوِيَّةْ

قد نالنى من سَيْبِهِ * فرجعتُ محمودَ الحَذِيَّةْ

قال ابو حاتم ويقال اوّلها كما اخبرنا ابو زيد الانصارىّ عن المفضّل[12]

أَبَنِىَّ انْ أَهْلِكْ فَقَدْ * أَوْرَثْتُكُمْ مَجْدًا بَنِيَّةْ[13]

وتَرَكْتُكُمْ اولادَ[14] سا * داتٍ زِنادُكُمُ[15] وَرِيَّةْ

كُلُّ الّذى[16] نالَ الفَتَى * قد نِلْتُهُ الّا التَحِيَّةْ[17]

كم من مُحَيًّا[18] لا يُوا * زينى ولا يَهَبُ الدَّعيَّةْ

ولقد رأيتُ[19] النارَ للسُّ * لّاف[20] توقَدُ فى طَمِيَّةْ

ولقد رَحَلْتُ البازِلَ الوَجْ * ناء[21] ليس لها وَلِيَّةْ

ولقد غَدَوْتُ بمُشْرِفِ ال * طَّرَفَيْنِ[22] لم يَغْمِزْ شَظِيَّةْ[23]

225 فأَصَبْتُ مِن * حُمْرِ القَنا * نِ معًا[24] ومِن حُمْرِ القَفِيَّةْ

ونَطَقْتُ[25] خُطْبَةَ ماجدٍ[26] * غيرَ الضَّعيفة[27] والعَيِيَّةْ

فالمَوْتُ خَيْرٌ لِلْفَتَى * فليَهْلِكَنْ وبه بَقِيَّةْ

مِن أن يُرَى تَهديه[28] ولِ * دانُ المُقامةِ بالعَشِيَّةْ

ويروى[29] * من ان يُرَى الشيخُ البَجا * لُ وقد يُهادَى بالعَشِيَّةْ *

البَجال الذى يبجّله أصحابه ويعظّمونه، وقال زهير بن جناب حين مَضَتْ له مائتا سنة من عمره[30]

لقد عُمّرتُ حتّى ما[31] أُبالى

أَحَتْفِى فى صَباحِى او مَسائى[32]

وحُقَّ لِمَن أتت مائتان عامٍ[33]

علَيْهِ أَن يَمَلَّ مِنَ الثَّواء

اربعمائة [4]) سنة وعشرين سنـة * واوقع مائتى وقعة [5]) وكان سيّدا مُطاعًا شريفا فى قومه ويقال كانت فيه عشر خصال لم يجتمعن فى غيره من اهل زمانه كان سيّد قومه وخطيبهم وشاعرهم [6]) ووافدهم الى الملوك وطبيبهم والطِبّ فى ذلك الزمان شرف وحـازى [7]) قومـه والحُزاة [8]) الكُهّان وكان فارس قومه وله البيت فيهم والعددُ منهم فبلغَنا انّه عاش حتّى هرِمَ وخَرِف من الحياة وذهـب عقله فـلـم يكن يخرج الّا ومعه بعض ولده او ولد ولـده وانّـه خرج ذاتَ
21b عشيّة الى مال له ينظر اليه فاتّبعه * بعض ولده فـقـال له ارجـع الى البيت قبل الليل فانّى اخاف أن يأكلك الـذئب فقال قـد كنتُ وما أُخَشَّى بالـذئـب فـذهـبـت مثلا [9])، ويـقـال ان قائـل هذا خُفاف بن عُمَير السُّلَمىّ وهو ابـن نَـدْبة السُّلَمىّ، قال ابو حاتم وذكر ابن الكلبىّ ان هـذا ممّا حُفظ عمّن نثِقُ به من الرُّواة وقد ذكر لقيط ايضا نحوا من هذا الحديث وذكر ان زهيرا عاش ثلثمائة سنة وخمسين سنـة، حدّثنـا ابو حـاتم قال وقال العُمَرىّ أخـبـرنى محمّـد بن زبّار الكلبىّ عن اشياخـه من كَلْب قالوا كان زهير بـن جَـنـاب قـد كبر حتّى خَرِفَ وكان يتحدّث بالعشىّ بين القُلُب يعنى الابآر وكان اذا انصرف عنه الليلُ شقّ عليه فقالت امرأتـه لَميس الأَراشيّة [10]) لابـنـهـا خِداش بن زهير اذهب الى ابيك حين ينصرف فـخُـذْ بيده فـقُـدْه فخرج حتّى انتهى الى زهير فـقـال ما جـاء بـك يا بُنَىّ قال كـذا وكذا قال اذهب فأبَى وانصرفَ تلك الليلة مـعـه ثمّ كان من الغد فجاءه
22a الغلام فقال له انصرفْ فأبى فسأل الغلامَ فكتمه فتوعّده * فأخبره الغلام الخبرَ فأخذه فاحتضنـه فرجـع بـه ثمّ أتى اهـلَـه فأقسم زهير بـالـلّـه لا يـذوقُ الّا الخمرَ حتّى يموتَ فمكث ثمانية ايّام ثمّ

XIX. قالوا وعاش مُسافِع بن عبد العُزّى الضَّمْرِىّ ستّين ومائة سنة وقال

جلستْ غُدَيّةً وابو عَقيلٍ * وعُرْوَةُ ذو النَّدَى وابو رِياحِ

كأنّا مُضْرَحيّاتٌ بِرَضْوَى * يَنْغَوْنَ اذا يَنْغَوْنَ بلا جَناحِ

يرانا اهلُنا لا نحنُ مَرْضَى * فنُكْوَى او نُلَدُّ [1]) ولا صِحاحِ

ولا نُرْوِى الفِصالَ اذا اجتمعنا * على ذى دَلْوِنا والحَفْرُ طاحِ

يقول ضعفنا فلا نقدر على الاستقاء، طاحٍ مملوء

وقال مُسافع حين ضَجِرَ به اهله

لَعَمْرُكُما لو يَسْمَعُ الموتُ قد أتنى

لداعٍ على بَرْهٍ [2]) جَفَتْهُ العوائدُ

به سَقَمٌ مِن كُلِّ سُقْمٍ وخَبْطةٌ

مِنَ الدَّهْرِ أَصْغَى غُصْنَهُ [3]) فهو ساجِدُ

21a * اذا مرّ نعشٌ قيل نَعْشُ مُسافِعٍ

ألا لا بوِدّى لو بنا لِىَ لاحِدُ

يظنّون أنّى بَعْدُ أَوّلُ مَيّتٍ

فأَبْقَى ويمضى واحدٌ ثمّ واحِدُ

فقالوا له لمّا رأوا طُولَ عمره

تأَتَّ لدار الخُلْدِ انّك خالِدُ

غضابٌ عَلَىَّ أن بَقيتُ واتّنى

بوِدّى [4]) الذى يهوونَ لو انا واجِدُ

أَضْمر الهاء يقول لو انا واجِدُه،

XX. قالوا ومن المعدودين فى المعمّرين من قضاعة زهير بن جَناب [1]) بن هُبَل بن عبد الله بن كنانة بن بكر بن عوف ابن عُذْرة بن زيد الله [2]) بن رُفَيْدة [3]) بن كَلْب بن وَبَرة عاش

وقد عِشْتُ حتّى قد مَلِلْتُ مَعيشتى
وأَيْقَنْتُ حقًّا أن سأَلْقى المُوَكَّلا
وأَلّا نجاةَ لامْرِئٍ من مَنيّةٍ
ولو حَلَّ فى أَعْلَى شماريخ يَذْبُلا

XVIII. قالوا وعاش مَصاد [1]) بن جَناب بن مُرارةَ من بنى عمرو بن يربوع بن حنظلة بن زيد مناة اربعين ومائة سنة وقال

ما رَغْبَتى فى آخِرِ العَيْش بعدَ ما
أَكونُ [2]) رقيبَ البَيْتِ لا أَتَغَيَّبُ
اذا ما أَرَدْتُ أن أَقومَ لِحاجة
يقول رقيبٌ حافظٌ اين تَذْهَبُ
20b *فيَرجِعُه المُرْمَى به عن سبيله
كما رَدَّ فَرْخَ الطائرِ المترِبِّبُ

وقال ايضا

إنّ مصادَ بنَ جناب قد ذَهَبْ
أَدْرَكَ من طُولِ الحيوة ما طَلَبْ
والموتُ قد يُدْرِكُ يومًا مَنْ هَرَبْ

وقال ايضا

لِلْموت ما نُغْذَى ولِلْموت قَصْرُنا
ولا بُدَّ من موتٍ وإن نُفِسَ العُمْرُ
فمن كان مَغْروراً بطُول حياته
فانّى حَميلٌ أنْ سيَصْرَعَهُ الدَّهْرُ
فليس بباقٍ ان سألتَ ابنَ مالك
على الدَّهْرِ الّا مَن لَهُ الدَّهرُ والأمْرُ

كَبِرتُ وطال العُمْرُ حتى كأنّنى
سليمُ أفاعٍ لَيْلُهُ غيرُ مُودَعِ
فما الموتُ أفنانى ولكن تتابَعَتْ
علىّ سِنُونَ مِنْ مَصِيفٍ ومَرْبَعِ
ثلثُ مئِينَ قد مررنَ كواملا
وها انا هذا أَرْتَجِى مَرَّ أَرْبَعِ
وأَصبَحْتُ [3] مثلَ النَّسْرِ طارتْ فِراخُه
اذا رام تَطْيارًا يَقُلْنَ [4] لَهُ قَعِ
أُخَبِّرُ أخبارَ القُرونِ الّتى مَضَتْ
ولا بُدّ يومًا أن يُطارَ [5] بمَصْرَعِى

XVII. قالوا وعاش كَهْمَسُ بن شُعَيْب الدَّوْسىّ اربعين ومائة سنة فقتله تأبّط شرًّا الفهمىّ وكَهْمَس الّذى يقول

الا رُبّ نَهْبٍ يَخْطِر الموتُ دُونَهُ
حَوَيْتُ وقِرْنٍ *قد تركتُ مجدَّلا 20a
وخَيْلٍ كأسرابِ القَطا قد وَزَعْتُها
بخَيْلٍ تُساقيها ثُمالًا مُثَمَّلا
ولذّات عَيْشٍ قد لقيتُ وشدّة
صَبَرْتُ لها جاشى ولم اكُ أَعْزَلا
ومُسْتَلْحِمٍ فيه الأسنّة شُرَّعٌ [6]
دعانى حَذارًا أن يُصابَ ويُقْتَلا
سَعَيتُ اليه سَعْىَ لا واهنِ القُوَى
ولا عاجزٍ لا يَسْتطيعُ التَحَلْحُلا
فنفّسْتُ عنه الخَيْلَ وانْتَشتُ نَفْسَهُ
وقد عاينَ الأَبْطالَ أَخْوَلَ أَخْوَلا

أرى أمرى بعد اليوم صائرا لغيرى وقد زعم اهلى أنّهم قد خافوا علىّ الوَهْـمَ وأنا اليومَ خبير بصير إنّ النصيحة لا تهاجِم على فضيحة أمّا اوّل ما أنهاكم عنه فأنهاكم عن مُحارَبة الملوك فانّهم كالسَّيْل باللَّيْل لا تَدْرى كيف تأتيه ولا من أين يأتيك واذا دنا منكم الملك واديًا فاقْطَعوا بينكم وبينه واديَيْن وان أُجْدَبْتم فلا تَرْعَوا حِمَى الملوك وان أُذِنوا لكم فانّ مَن رعاهُ غانمًا لم يرجِعْ سالمًا، ولا تَحْقِرنّ شرًّا فانّ قليلَه كثيرٌ واستكثِروا من الخير فانّ زهيدَه كبيرٌ اجعَلوا السَّلامَ مَحْياةً [3]) بينكم وبين الناس ومَن خَرَقَ سِتْرَكم فارقَعوهُ ومَن حاربكم فلا تُغْفِلوه ورَوْا [4]) منه ما يرى منكم واجعَلوا عليه حَدَّكم * كلَّه ومَن تكلّم فاتركوه ومَن أَسْدى 19a
اليكم خيرًا [5]) فأضعفوه له والّا فلا تَعْجِزوا أن تكونوا مثلَه وعلى كلّ انسان منكم بالأقْرب اليه يَكفِى كلُّ انسان ما يَليه واذا التقيتم على حَسَب فلا تَواكَلوا فيه وما أظهرتُم من خير فاجعلوه كثيرا ولا يُرَ رِفْدُكم صغيرًا ولا تنافَسوا السُّودَدَ وليكُنْ لكم سيّدٌ فانّه لا بُدّ لكلّ قوم من شريف ومَن كانت له مروءة فليُظْهِرْها ثمّ قومُه أعلمُ وحسبُه بالمروءة صاحبًا ووسّعوا الخَيْرَ وان قلّ وادفِنوا الشرّ يمُتْ ولا تُنْكِحوا دنيًّا من غيرِكم فانّه عارٌ عليكم ولا يحتشمنّ شريفٌ أن يرفَعَ وضيعَه بأيامه، واياكم والفاحشةَ فى النّساء فانّها عارُ ابد وعقوبةُ غد وعليكم بصِلَة الرحِم فانّها تعظّم الفضلَ وتُزيّن النّسْلَ وأسلِمُوا ذا الجَريرة بجريرته ومَن أبى الحقّ فأعلِقوه ايّاه واذا عَيِيتُم بأمرٍ فتعاوَنوا عليه تَبْلُغوا ولا تُحْضِروا ناديَكم السفيهَ ولا تَلاجّوا * بالباطل فيَلِجّ بكم، 19b

XVI. قالوا وعاش ابن حُمَمَةَ [1]) الدَّوسىّ واسمه كَعْب او عَمْرو [2]) اربعمائة سنة غير عشر سنين فقال

ولا تُقيلوهم عَثْرَةً وقصّروا الأعِنّة واشْحَذُوا الأسِنّة تأكلوا بذلك القريب ويُرْهِبْكم البعيد وايّاكم والوَهْنَ فيطمعَ فيكم الناس،

XIV. قال ابو حاتم وذكر ابن الجَصّاص [1] أنّ مُحَصِّن [2] بن عِتبان [3] بن ظالم الزُّبيديّ عاش مائتى سنة وستًّا وخمسين سنة قال وهو من سَعْد العشيرة وقال

الا يا أَسْمَ [4] انّى لَسْتُ منْكُمْ * ولكنّى امرؤٌ قومى شَعُوبُ

دعانى الداعيانِ فقلتُ ايهًا [5] * فقالا كلُّ مَن تَدْعو [6] يُجِيبُ

18a * ألا يا أَسْمَ [7] أعيانى الرُكوبُ [8] * وأَعْيَتنى المَكاسِبُ والذُّهوبُ [9]

وصِرْتُ رَذِيّةً فى البَيْتِ كَلًّا * تـأَذّى بى الأباعدُ والقريبُ

كذاك الدّهْرُ والأيّامُ غُولٌ * لها فى كُلّ سائمةٍ نَصيبُ

XV. وعاش دُرَيد بن الصِّمّة الجُشَمىّ من جُشَم بن سعد ابن بكر نحوا من مائتى سنة حتّى سقط حاجباه على عينيه وأدرك الاسلام ولم يُسْلِم وقُتِل يوم حُنَيْن كافرًا [1] وانّما خرجت به هوازن تتيمّن به وقال دريد

فإنْ يَكُ رأسى كالثَغامة نَسْلُهُ * يُطيفُ بىَ الوِلدانُ أَحْدَبَ كالقِرْدِ

رهينةَ قَعْرِ البَيْتِ كلَّ عَشيّةٍ * كأنّى أُرَقّى او أُصَوَّبُ فى المَهْدِ

فمِنْ بَعْدِ فَضْلٍ مِنْ شَبابٍ وقُوّةٍ * وشَعْرٍ أثيثٍ حالكِ اللّوْنِ مُسْوَدِّ [2]

وانّه لمّا كبر أراد اهلُهُ أن يحبسوه فقالوا انّا حابسوك ومانعوك من كلام الناس فقد خشينا أن تُخَلِّط فيَروِى ذلك الناس علينا ويرونْ منك علينا عارًا قال أَوَقد خَشيتُم ذلك منّى قالوا

18b نَعَم قال فانْحَروا جَزورًا واصْنَعوا طعامًا * واجمَعوا الىّ قومى حتّى أُحْدِثَ اليهم عهدًا فنحروا جزورا وعملوا طعاما ولبس ثيابا حِسانا وجلس لقومه حتّى اذا فرغوا من طعامهم قال اسمعوا منّى فانّى

XII. اخبرنا ابو روق قال حدّثنا ابو حاتم قال وذكر ابن الكلبىّ عن عيسى بن لقمان [1] عن محمّد بن حاطب الجُمَحىّ قال عاش ضُبَيْرة [2] بن سُعَيْد بن سَعْد بن سَهْم بن عمرو بن هُصيص مائتى سنة وعشرين سنة ولم يَشِب شيبة قطّ وأدرك الاسلام فلم يُسْلِم وقد اختُلف فى اسلامه فقالت نائحته بعد موته

مَن يأمَنِ الحَدَثانَ بَعْـ * ـدَ ضُبَيْرَةَ السَّهْمِىِّ ماتا
سَبَقَتْ مَنِيَّتُهُ المَشِيـ * ـبَ وكان ميتَتُهُ افتلاتا [3]
فتَزَوَّدُوا لا تَهْلِكوا * مِن دونِ أَهْلِكُمُ خُفاتا

XIII. قال وعاش دُوَيْد [1] بن نَهْد [2] اربعمائة سنة وستّا وخمسين سنة فلمّا حضره الموتُ قال

أَلقى علىّ الدَّهْرُ رِجْلًا ويَدَا * والدَّهْرُ ما أَصْلَحَ [3] يومًا أَفْسَدَا
يُفْسِدُ ما أَصْلَحَهُ [4] اليومَ غَدَا [5]

وقال ايضا [6]

يا رُبَّ نَهْبٍ صالحٍ [7] حَوَيْتُهُ * ورُبَّ غَيْلٍ حَسَنٍ [8] لَوَيْتُهُ
اليومَ يُبْنَى لدُوَيْدٍ بَيْتُهُ [9] * لو كان للدَّهْرِ بِلًى أَبْلَيْتُهُ
او كان قِرْنى واحدًا كَفَيْتُهُ [10]

ثمّ مات مكانَهُ، *قالوا وجمع بنيه عند الموت فقال أُوصيكم بالناس 17b
شرًّا لا تقبَلوا لهم مَعْذِرةً ولا تُقيلوهم [11] عَثْرةً أُوصيكم بالناس شرًّا طَعْنًا وضَرْبًا قصِّروا الأعنّة واشْرِعوا [12] الأسنّة وارعَوا الكلأَ [13] وان كان على الصفا وما احتجتُم اليه فصونوه وما استغنَيْتم عنه فأفسِدوه على مَن سِواكم فان غِشَّ الناس يدعو الى سُوء الظنّ وسُوء الظنّ يدعو الى الاحتراس،، وأوصى نهد بن زيد بنيه فقال يا بَنِىّ أُوصيكم بالناس شرًّا كلِّموهم نَزْرًا واطعُنوهم شَزْرًا ولا تقبَلوا لهم عُذْرًا

اسْوأ عَمَله، وفُسولة الوزراء أضَرُّ من بعض الأعداء، وأوّل الغَيْظ الوَهْنُ»
قالوا وكتب النعمان بن المنذر الى أكثم وذكر ملك من ملوك
فارس رجال العرب وعَداوة بعضهم لبعض وحالَهم فى بلادهم فقال
الفارسىّ هذا لخفّة أحلامهم وقلّة عقولهم فكتب الى أكثم ان
اعهَدْ الينا أمرًا نُعجب به فارس ونرغّبهم به فى العرب فكتب
أكثم لن يهلك امرؤ حتّى يُضَيّع الرأى عند فعله ويستبدّ على
قومه بأموره ويُعْجَبَ بما ظهر من مروءته ويَغْترّ بقوّته والأمر يأتيه
من فوقه وليس للمختال فى حسن الثناء نصيب ولا للوالى المعجب
فى بقاء سلطانه بقاء، لا تمامَ نشىء مع العُجب والجَهْل قوّة
الخُرْق والخُرْقُ قوّة الغضب والى الله تصير المَصاير ومَن اتى مكروهًا
الى أحد فبنفسه بدأ، انّ الهَلَكَةَ اضاعة الرأى والاستبداد على
16b العشيرة يجُرّ الجريرة والعُجْب *بالمروءة دليل على الفسولة ومَن اغترّ
بقوّته فانّ الامرَ يأتيه من فوقه، لقاء الأحبّة مَسْلاة[139] للهمّ[140]،
مَن أَسَرّ ما لا ينبغى اعلانُه ولم يُعْلِن للأعداء سريرته سَلم
الناسُ عليه والعىُّ أن تَكلّمَ بفوق ما تَسُدُّ به حاجتَك، وينبغى
لمن عقَلَ ألّا يَثق الّا باخاء مَن لم تضطرّه اليه حاجةٌ وأقلّ
الناس راحةً الحَقودُ، ومَن أُتِىَ على يديه[141] غيرَ عامد فأَعْفه من
المَلامة (او الـلائمـة) ولا تُعاقب على الذنوب الّا بقدر عقوبة
الذّنْب فتكونَ مُذْنبًا ومَن تعمّد الذنبَ لم تَحُل الرحمةُ دون
عقوبته والأدبُ رِفْقٌ والرفقُ يُمنٌ والخُرْقُ شؤمٌ[142] وخيرُ السخاء
ما وافق الحاجة وخير العفو ما كان مع القُدرة[143] ومن سُوء
الأدب كثرة العتاب ومَن اغترّ بقوّته وَهَنَ ولا مروءةَ لغاشّ ومَن سَفهَ
حِلْمُه هان أمرُهُ والأحداث تأتى بَغْتةً وليس فى قُدرة القادر حيلة
17a ولا صواب مع العُجْب ولا بقاء مع بَغْيٍ *ولا تَثِقنّ بمَن لم تختبره،

بالمُهِمّ ووكِّل بالصغير وأَخِّرِ الغضبَ فانّ القُدْرة من ورائك[125]) ، وأقلّ الناس فى البُخل عُذرًا اقلُّهم تخوُّفًا للفقرِ ، وأقْبح أعمال المقتدرين الانتقامُ[126]) ، جازِ بالحسَنة ولا تُكافئ بالسيّئة فانّ أغنى الناس عن الحِقْد مَن عظُم خَطَرُهُ عن المُجازاة ، وانّ الكريمَ غيرُ المُدافَع[127]) اذا صال بمَنْزلة اللئيم البَطِر ، مَن حَسَدَ مَن دونَهُ قلّ عُذْرُه ومَن حسد مَن فوقَهُ فقد أَتْعَبَ نفسه ، مَن جَعَل لحُسْن[128]) الظنّ[129]) نصيبا رَوّحَ عن قلبه[130]) وأصْدَر به أَمْرَهُ »

وكتب الحارث بن ابى شَمِر الغسّانىّ ملك عرب الشأم الى أكثم ابن صيفىّ بن رباح[131]) أنّ هِرَقْلَ نزل بنا فقامت خطباء غسّان فتلَقّتْهُ بأمر حسن فوافقه فأُعْجِبَ به فعَجِبَ من رأيهم وأحلامهم وأَعْجَبَنى ما رأيتُ منهم ففَخَرْتُ بهم عليه فقال * هذا أدبى 15b فان جَهِلْتَ ذاك فانْظُرْ هل بجزيرة العرب مثل هؤلاء فاعهَدْ الينا امرًا قبل شخوصه نَعْرِفْ به أنّ فى العرب مثلَ هؤلاء حكمةً وعقولا وأَلْسنَةً ، فكتب اليه أكثم انّ المروءة أن تكون عالما كجاهل وناطقًا كعَيِيّ ، والعِلْمُ مَرْشَدَةٌ وتركُ ادّعائه يَنْفى الحسَد ، والصَّمتُ يُكْسِب[132]) المَحبّة ، وفضْل القول على الفعْل لُؤمٌ[133]) وفَضْل الفعْل على القَوْل مَكْرُمة ، ولم يُلَزّ الكَذِبُ بشىء[134]) الّا غلب عليه وشرّ الخصال الكَذِبُ ، والصّديق من الصّدْق سُمّىَ[135]) والقلبُ يُتّهَمْ وان[136]) صَدَقَ اللسانُ والانْقباض من الناس مَكْسَبةٌ للعَداوة والتقرُّب من الناس مَجْلَبة لجليس السّوء فكُنْ من الناس بين المُنْقَبِض والمُسْتَرْسِل ، وخيرُ الأُمور أَوساطُها[137]) ، وأَفْضل القُرَناء المرأةُ الصالحة ، وعِنْدَ الخوف حُسْن العمل ، ومَن لم يكُنْ له من نفسه واعظٌ لم يكن له من علمه زاجرٌ (لم يَحْفِلْ[138]) بمُرشد) ، ومَن أَهْمَلَ * نفسه أَمْكَنَ عَدُوّه (او قال تمكّن منه عدوّه) على 16a

مذهبُهُ[118])، مَن شدّد نَفّر ومَن تراخى[119]) تألّف، والسّرْو التغافل واحسن القول أوجَزُه وخير الفقْه ما حاضَرْتَ به، فقال النعمان صدقتَ سَلْ حاجتَك فقال ناقتك برَحْلها وخِلْعَتك وكلّ مكروب بالقطقطانة والحيرة عَرَفَنى قال ذاك لك فركب ناقته فى كِسْوَته ثمّ نادى يا اهلَ السجن انّ النعمان قد جعل لى مَن عرفنى قالوا كلّنا نَعْرِفك أنت أكثم بن صيفىّ ثم فعل مثل ذلك بالحيرة فاخرجهم ثمّ قال

ثَوَيْنا بالقَطاقطِ ما ثَوَيْنا * وبالعَبْرَيْنِ[120]) حَوْلاً ما نَرِيمُ
14b * وأُخْبِرَ أَهْلُنا أن قد هلَكْنا * وقد أَعْيا الكواهنُ والبُسومُ[121])
وآسانا على ما كان أَوْسٌ * وبَعْضُ القومِ مَلْحِىٌّ ذَميمُ
فقُلْتُ لَهُمْ أَيا قومى أَبانَتْ * فكونوا الناهضينَ بها وقوموا
بوَفْد مِنْ سَراةِ بنى تميم * الى أَمْثالهم لجَأً اليتيمُ
فانّكُمُ لأَنْ تكفوهُ أَهْلٌ * عليكم حقُّ قومكُمُ عظيمُ
وانّكُمُ بعَقْوةِ ذى بَلاء * وحقُّ المَلْك مكشوفٌ عظيمُ

قال وكتب ملك هَجَرَ او نجرانَ الى أكثم أن يكتب اليه بأشياء ينتفع بها وأن يُوجِز فكتب اليه انّ أَحمقَ الحُمْق الفُجور وأَمْثَلَ الأشياء تركُ الفُضول وقلّة السَّقَط لُزومُ الصَّواب وخير الأمور مَغَبّةً ألّا تَنى فى استِصْلاح المال[122])، وايّاك والتبذير فانّ التبذيرَ مفتاحُ البؤسِ، ومن التَّوانى والعَجْزِ نُتِجَت الهَلَكة[123])، وأَحْوَجُ الناس الى الغِنَى مَن لا يُصْلحه الّا الغِنَى واولئك الملوك، وحُبُّ المَديح رأسُ الضَّياع، وفى المَشُورة صَلاحُ
15a الرَّعيّة ومادّةُ الرأيِ، ورِضا الناس غايةٌ لا تُدْرَك[124])، * فتَحَرَّ الخيرَ بجَهْدك ولا تَحفل سَخَطَ مَن رِضاهُ الجَوْرُ، ومُعالَجةُ العقاب سَفَهٌ، وتَعَوّد الصَّبْرَ، لكلّ شىء ضَراوةٌ فضَرِّ لسانَك بالخير، وتَوَكّل

ويَمنَعُها قومى ويمنعها يَدى
وجَرْداء مِن أَهْلِ الأُفاقَةِ[111] صِلْدِمُ

قال أصاب النُّعْمن بن المنذر أُسارَى من بنى تميم فركب اليه وفودُهم وفيهم أكثم بن صيفىّ حتّى انتهوا الى النَّجَف فلمّا علَوْهُ أناخ أكثم بعيرَه وقال لأصحابه ترون خُصَيْلَتى قالوا رأينا ما ساءنا قال قلبى مُضْغة من جسدى ولا اظنّه الّا نَحِلَ كما نَحِل سائر * جسدى[112] فلا تتّكلوا علىّ فى حيلة ولا مَنْطق فقدموا الحيرة 13b فأقاموا نصف حول ثمّ شخص النعمن الى القُطْقُطانة[113] فأقام بها نصف حول فلمّا انْقَضّت الوفودُ ولم يَبْقَ منهم الّا اليسيرُ قال أكثم وأخذ بحلقة الباب ونادى

يا حَمَلَ بنَ مالكِ بنِ أَقْبانْ * هَلْ تُبْلِغَنَّ ما أقول النُّعمانْ
اِنَّ الطَّعامَ كانَ عَيْشَ الانْسانْ * أَهْلَكْتَنى بالحَبْسِ بَعْدَ الحِرْمانْ
مِن بَيْنِ عارٍ جائعٍ وعَطْشانْ * وذاك مِن شَرِّ حِباء الضِّيفانْ

فسمع النعمان صوتَه فقال ابو حَيْدَةَ وربِّ الكعبة ما زلنا نحبس أصحابَه حتّى تفحّشناهُ ثمّ أَذِنَ لهم فلمّا دخلوا قال مرحبًا بكم سَلُونى ما شِئتُم الّا أُسارَى عندى فطلب اليه القومُ حوائجَهم وأبى أكثم أن يسئله فقيل له ما يمنعك قال قد علم قومى انّى من أكثرهم مالا وجئنا لأمر قد نُهينا عنه فقال النعمان ما أراهم الّا سَيَغْنَمون وتخيبُ قال ذلك لهم ثلثا يقول النعمان مثل مقالته * ويقول أكثم مثل مقالته ثمّ أذِنَ له فى الرابعة فى القول فتكلّم 14a أكثم فقال أَبَيْتَ اللعنَ قد عِلم قومى انّى من أكثرهم مالًا ولم أَسَلْ أحدًا شيئًا انَّ المسئلةَ مِنْ أَضْعَفِ المَكْسَبَة[114] وقد تَجُوعُ الحُرّةُ ولا تأكُلُ بثَدْيَيْها[115] انّ مَنْ سَلَكَ الجَدَدَ أَمِنَ العِثارَ[116]، ولم يَجُرْ[117] سالِكُ القَصْدِ ولم يَعْمَ على القاصدِ

أحدًا من قومى على احد كلّهم التّى شَرَّعَ[104]) سَواءً وخلا بكلّ واحد منهما يسعله الرجوعَ عمّا جاء له فلمّا أبيا بعث معهما رجلا الى ربيعة بن حُذارٍ الاسدىّ وحبس عنده ابلهما وكانا
12b تنافرا مائةً *لمائة فقال انطلقا مع رسولى هذا فانّه قتلتْ ارضٌ جاهلَها وقتل أرضًا عالمُها[105])، الرِّفْقُ حُسنُ الأناة ومُؤاناة الأولياء واللُّؤْمُ منعُ السَّدادِ وذمُّ الجَوادِ والدّقّة مَنْعُ اليسير وطَلَب الحقير والخُرْقُ طَلَبُ القليل واضاعةُ الكثير، صادِقْ صديقك[106]) هَوْنًا مّا عسى أن يكون عدوّك يومًا مّا وعادِ عدوّك هَوْنًا مّا عسى أن يكون صديقك يومًا مّا، قال فنفّر ربيعةُ القعقاعَ على خالد وقال ما جُعِلَ العبدُ[107]) كربّه[108])، فرجع خالدٌ مُغْضَبًا فاذا هو براعٍ[109]) لبنى أَسَدٍ فسأله فأخبره الخبر فقال الراعى الحَقْ بأكثم فان اخذتَ الابلَ والّا فقد هلكتَ فجاء الى أكثم فادّعاها وسأله الابل فقال أكثمُ حتّى يأتيَنى رسولى فخرج من عنده مُغْضَبًا حتّى أتى بنى مُجاشِعٍ وبنى نهشل فقال أتغلبنى أُسَيِّد على مالى فخرجوا فركبوا اليهم فخرج اليهم أكثم فى قومه فردّهم وقال فى ذلك

13a *أُنْبِئْتُ أَنَّ الأَقْرَعَيْنِ وخالدًا
أرادوا بأَنْ يَسْتَنْقِصوا عِزَّ أَكْثَما

(ويروى يستهضموا وقيل يستبضعوا)[110])

فعَضَّ بما أَبْقَتْ خواتِنُ أُمِّهِ
بعَمْدٍ أرادوا أن أُتَمَّ ويَغْنَما

اى ويغنم خالد، وزعموا انّه قال أيضا

سأَحْبِسُها حتّى يَبِينَ سَبيلُها
ويَسْرَحَها تُحْدى الى الحىّ أَسْلَمُ

لذا 88) عَوَيْتُ لم أَعْوِ 89)» قال فحلف عليه 90) السبُعُ ليرُدَنّها وليطْلِقَنّها ثمّ لا يُقيم ببلد *يُحْجَر عليه فيها فشخصا وأبى 11b الذئب أن يَتْبَعَهما، وقال أكثم يا بَنِيّ لا حِكْمة الّا بعِصْمة ولا تكونوا كالكلب أحبُّ اهله اليه الظاعِنُ أرى الكَيْس نصف العَيْش، ولا تعنُفوا برُفْقة طالبًا لرِزْقة 91)، ولا دواء لمن لا حياء له، وفى كلّ 92) صَباحٍ صَبوح، واذْلِلْ 93) للحقّ تَعزِزْ، ولا تَتّجِرِ فيما لا تَدْرى، وفى الاعتبار غِنًى عن الاختبار، وكلّما يُبْذَلْ يَحْمَدْ، وانّما يُمْسَك من استمسك، وكاد ذو الغُرْبة يكون فى كُرْبة، والمَنيَّة تأتى على البَقيّة 94)، واسْتُرْ سَوءة أخيك لما تَعْرِفُ فيك، والذئب مغبوط بذى بَطْنه 95)» قالوا وكتبت جُهَيْنة ومُزَيْنة وأسْلَمُ وخُزاعة الى أكثم أنْ أَحْدِثْ الينا أمرًا نأخُذْ به فكتب اليهم لا تَفَرَّقوا فى القبائل فانّ الغريب بكلّ مكان مظلوم، عاقدوا الثَّرْوة وايّاكم والوشائظ، قال ابو حاتم وهم الحَشْو من الناس، فانّ الذلّة مع القلّة، جازُوا اخلاقكم 95a) بالبَذْل *والنَّجْدة، انّ العاريّة لو سُئلت اين تذهبين لقالت أبغى 12a أَهْلى ذَمًّا 96)، مَن يتتبّعْ كلّ عورة يجدْها، والرسول مبلّغ غيرُ مَلُومٍ، مَن فَسَدتْ بطانتُه كان كمَنْ غصّ بالماء 97)، ولو بغيره غصّ أجارَتْه غُصّتُه، أشراف القوم كالمُخّ من الدابّة فانّما تنوء الدابّة بمخّها، وأشدّ القوم مؤونةً أشْرافُهم وهم كحاقن الاهالة 98)، مَن أساء سَمْعًا أساء جابةً 99)، والدالّ على الخير كفاعله، والجزاء بالجزاء والبادئ اظلم 100)، والشرُّ يَبْدَؤُه صِغارُه 101)، وأهْوَن السَّقْي التَّشْريع 102)» قالوا تنافَرَ القَعْقاع وخالد بن مالك 103) بن سَلْم النهشليّ الى أكثم بن صيفيّ ايّهما اقرب الى المجد والسُّودد فقال سفيهان يريدان الشر ارجعا فان ابيتما فانّى لستُ مفضّلا

والمرءُ يَعجِز لا مَحالةَ[73]، تثبّتوا ولا تُسارِعوا فانّ أحْزَمَ الفريقين أركنُهما، وربّ عَجَلَةٍ تَهَب[74] رَيْثًا[75]، وتنمّروا للحرب وادّرِعوا الليل واتّخذوه جَمَلًا فانّ اللَّيْل أَخْفَى لِلْوَيْل[76] ولا جماعةَ لمن اختلف»

قال وغزا أكثم فأسر الأَقْياس ونَهيكا وأخذ أهليهم وأموالَهم فقال لبنى أخيه وهم ثلثة الكلب والذئب والسَبُع بنو بنى عامر وعامر أخو أكثم وكان اكبرهم الكلب وكان شرّهم فدفع الأقياسَ ونهيكًا واهليهم الى الكلب ووضع الاموال على يدى الذئب وقال اذا اطلقتَهم فادْفَعْ اليهم اموالَهم وارْدُدْها عليهم فانطلق الكلب الى الذئب فأخبره انّه قد اطلقهم فأكل منها فبلغ أكثمَ فقال نَعِمَ كلبٌ فى بُؤسِ أهلِه[77] ومَن استَرْعَى الذئبَ ظَلَمَ[78]، لا تَرْجِعنّ عن خيرٍ هَمَمْتَ به انّك لن تَخْبَأَ للدهر خبيئًا الا سأَلكَهُ[79]، قال وقال ابو زيد ما تخبأُ للدهر *يَسْلُكْهُ وربّما أَعْلَمُ 11a فأَدَعُ، تشجّ بيد وتأسو بأُخْرَى[80]، وَدَّكَ مَنْ أَعْتَبَكَ، وحَسْبُكَ من شرٍّ سَماعُهُ[81]، لا تَكلّف الهَوْلَ فانّ العاشيةَ تَهيج[82] الآبيةَ، ولأَفْقَرَ منّا[83] يُهْدَى غَمامُ أَرضِنا، ليس الحِلْمُ عن قِدَمٍ، وكُنْ[84] كالسَّمْنِ لا يَخِمُّ» قال الكلبُ ما انا برادّها حتّى يمدحونى فقال قيس بن نوفل

أَنْتَ السَّدَى وابْنُ النَّدَى اِنْ رَدَدْتَها
وجَدُّكَ صَيْفِيٌّ وخالُكَ أكْثَمُ

فقال كفى بهذا عارًا أن يُنْسب الرجل الى أمّه فرجع الى فخذه» قالوا وجمع أكثم قومه وسار حتّى انتهى اليهم فقال يا حامِلُ اذْكُرْ حَلًّا فقال ابو حاتم المثل يا عاقدُ اذْكُرْ حَلًّا[85] حَسْبُكَ ما بلّغك المحلا، رُبّ أَكْلَةٍ تَمْنَعُ[86] أَكَلات[87] وربّما ضام قبل أن يُسامَ وانّما اتُّخِذَتِ الغَنَم من حَذَرِ العاريّةِ، ولو

للشَّرَف 57)»، قال ابو حاتم قالوا وكان من أَمْرِ رِياح 58) بن ربيعة 59) ذى ذَراريح التميميّ انّه أخذ عبدًا يقال له المَجْر وأَمَةً يقال لها الضَّبْعاء وابلا لابن أخٍ لأكثم فبعث اليه أَكثم مالك بن نُوَيْرة وهو خَتَن رياح على ابنته فدفع اليه ما كان اخذ منه وابطأ عليهم فبعث اليه أكثم المُكَفَّف بن المُسَيَّح فلمّا توجّه من عنده قيل له قد انطلق فليأتينّك بالابل والعبد والأمة فقال اكثم فتًى ولا كمالك 60)، قال ابو حاتم هذا مَثَل للعرب معروفٌ، فلمّا قَدِم عليه مالك قال صَرَّحَ الأَمْرُ 61) عن مَحْضه فدفع اليه مال ابن اخيه فقال أَقْصَرَ لمّا أَبْصَرَ 62) وهذا خَبَرٌ إن كان لَهُ أَثَر، وفى الجَريرة تَشْرَك 63) العشيرة، ورُبَّ قَوْل أَنْفَذُ 64) من صَوْلٍ، والحُرُّ حُرٌّ وإن مَسَّهُ الضُّرّ 65)، * واذا 10a أُفْزِع الفؤاد ذَهَب الرُّقاد، هل يُهْلِكنّى فَقْدُ ما لا يَعود، واعوذ بالله أن يَرمِيَنى امرُوٌ بِدائه، رُبَّ كلام ليس فيه اكتتام، حافِظْ على الصديق ولو فى الحَريق، وليس من العَدْل سُرْعة العَذْل 66)، وليس بيسيرٍ تقويمُ العسير، واذا اردتَ النصيحة فتأَهَّبْ للظِّنّة 67)، ولو أُنْصِفَ المظلومُ لم يَبْقَ فينا مَلُوم، متى تُعالِجْ مال غيرك تَسْأَمْ 68)، وغَثُّك خَيْرٌ من سَمين غيرك 69)، لا تَنْطَح جمّاء ذاتَ قَرْنٍ 70)، وقد يُبْلَغ الخَصْمُ بالقَصْم 71)، وقد صَدَعَ الفراقُ بين الرِّفاق، واستأنُوا أخاكم فانّ مع اليوم أخاهُ، وكُلُّ ذاتِ بَعْلٍ ستَئيمُ 72)، وقد غَلَبَ عليك مَن دعا اليك، والحُرُّ عَزوفٌ اى صبور لما يُبْلَى، ولا تَطْمَعْ فى كلّ ما تسمَعْ»، قالوا وأشار أكثم يومَ الكُلاب على بنى تميم حين سارت اليهم مَذْحِج بأجمعها فقال استشيروا وأَقِلّوا الخلاف على أُمرائكم وايّاكم وكثرةَ الصياح فى الحرب فانّ كثرة الصياح * من الفَشَل وكونوا جميعًا فانّ الجميعَ غالبٌ 10b

الحقّ لم يَدَعْ لى صديقًا 26)، وانّه لا ينفع من الجَزَع التَبَكّى ولا ممّا هو واقع التَوَقّى 27)، وفى طلب المعالى يكون الغَرر 28)، ويقال يكون العَوَر، الاقتصادُ 29) فى السَعْى أبْقَى للجمال 30)، ومَن لا يأسَى 31) على ما فاته ودّعَ بَدَنَهُ 32) ومَن قَنِع بما هو فيه قَرّتْ عينُهُ، التقدّم قبل التندّم 33)، ان 34) أُصْبِحْ عند رأس الأمر احبّ الىّ من أن أُصْبِحَ عند ذَنَبه، لم يَهْلِكْ من

9a مالك ما وعظك، *وَيْلٌ لعالمِ أمرٍ من جاهلِه 35)، الوَحْشة ذهاب الأعلام 36)، اى العُظَماء 37)، ويتشابه الأمرُ اذا أقْبَلَ فاذا أدْبَرَ عرفه الأحمقُ والكَيِّس، البَطَر عند الرَّخاء حُمْق والجَزَع عند النازلة آفة التجمُّل 38)، ولا تَغْضَبوا من اليسير فانّه يَجْنى الكثيرَ، لا تُجيبوا فيما لا تُسْئَلون عنه ولا تَضْحَكوا ممّا لا يُضْحَك منه، تَناءوا فى الدّيار لا 39) تباغَضوا فانّ * من يَجْتَمِعْ يَتَقَعْقَعْ عَمَدُهُ 40) (او عُمُدُه يقالان جميعًا)، ولقد رأيتُ جبلا مُطِلّا تُزايِلُهُ حجارتُه ولقد رأيتُه أمْلَسَ ما فيه صَدْعٌ 41)، ألْزِموا النّساءَ المَهانةَ ولَنِعْمَ لَهْوُ الحُرّة 42) المِغْزَل 43)، وأحْمَقُ الحُمْق الفُجور 44)، وحيلةُ مَن لا حيلةَ له الصبرُ، ان كُنْتَ نافعى فَوَرِّ 45) عنّى عينَك، انْ تَعِشْ تَرَ ما لم تَرَ 46)، قد أقَرَّ صامتٌ 47)، المِكْثارُ كحاطِبِ الليل 48) ومَن أكْثَر أسْقَطَ 49)، والسَّرْو الظاهر الرِّياش 50)، لا تبولوا على أكَمَة 51) ولا تُفْشوا سرًّا الى أَمَة 52)، من لم يرجُ الّا ما هو مُسْتَوْجِب له كان قَمِنًا أن يُدْرِكَ حاجتَهُ 53)،

9b لا تَمْنَعَنَّكم *مساوى [رجل] 54) من ذِكْرِ محاسنه 55)»، حدّثنا ابو روق 56) قال حدّثنا ابو عمر بن خلّاد عن محمّد بن حرب الهلالىّ قال قال اكثم بن صيفىّ لولده يا بنىّ لا يَغلبنّكم جمال النساء عن صَراحة النسب فانّ المَناكح الكريمة مَدْرَجة

. . . .

. . . . XI.

8a *والعافيةُ خَلَفٌ من الوَاقية [1]، وستُساق الى ما أَنْتَ لاقٍ، أُرانى غنيًّا ما دُمتُ سَوِيًّا، إن رُمْتَ [2] المُحاجَرَةَ فقبلَ المُناجَرة [3]، عداك مَن لاحاك [4]، خلّ الوَعيد يذهبُ فى البيد، انّك لن تبلُغَ بَلَدًا الّا بزاد، لا تَسْخَرْ [5] من شىء فيَحُورَ بك، انّك ستَخال ما لا تَنال، يريد انّك ستتمنّى ما لا تقدر عليه والمعنى انّك تظنّ كلّ يوم انّك تبقى الى غد وتظنّ الغدَ انّك تبقى الى بعد الغد وذلك ما لا يكون، رُبَّ لائم مُليم [6]، لا تَهْرِفْ بما لا تَعْرِفْ [7]، واذا تَكَلَّفْتَ غَيَّ الناس كُنْتَ أَغْواهم، ليس من القوّة التَوَرُّط فى الهُوّة، والى أُمّه يَجْزَعُ مَن لَهِفَ [8]، جَدُّكَ لا كَدُّكَ [9]، اسْعَ بِجَدٍّ او دَعْ [10]، انّ بعدَ الحَوْلِ أَوّلاً وانّ مع اليوم غدًا [11]، وانّ اخاك من آتاك [12]، يريد وآتاك، من يطُلْ ذَيْلُه ينتَطقْ به [13]، انّ اخا الظُّلْم [14] أعشى بالليل، ومن حَظّك مَوضعُ حَقّك [15]، لا تُلْزِم أخاك ما ساءك، ومِنْ خَيْرِ
8b خَبَرٍ أن تسمعَ بمَطَر، *وناصِحْ اخاك الخَبَر [16] وكُنْ منْهُ على حَذَر، وَلِّ الثُّكْلَ غيرَك فانّ * العقوقَ ثُكْلُ مَن لم يَثْكَلْ [17]، ومَنْ لَكَ بأخيك كُلِّه [18]، والتجرُّدُ لغَيْرِ نكاحٍ [19] مُثْلَةٌ، ولا تكوننّ راضيًا بالقَوْلِ، الحِرْصُ يَلْهَمُ العِرْض، يريد يأكله، لا تَحْمَدَنّ [20] أَمَةً عامَ اشترائها ولا فتاةً [21] عامَ هِدائها [22]، لا تلُمْ أخاك ما آساك،

قالوا وجمع اكثم بن صيفىّ بنيه فقال يا بنىّ قد أتتْ علىّ مائتا سنة وانّى مُزَوِّدُكم من نفسى [23] عليكم بالبِرّ فانّه يُنْمى [24] العدد، وكُفّوا ألسنتكم فانّ مَقْتَل الرجل بين فَكَّيْه [25]، انّ قَوْلَ

مِن بَعْدِ ما قُوّةِ أُسَرُّ[14]) بها
أصبحتُ شيخًا أُعالِجِ الكِبَرا

وقال لمّا بلغ مائتى سنة [15])

ألا أَبْلِغْ بَنِىَّ بنى ربيع * فأشرارُ[16]) البَنينَ لكُمْ فداء
فانّى[17]) قد كبِرْتُ ودَقَّ[18]) عَظْمى * فلا تَشْغَلْكُمُ[19]) عنّى النّساء
وانّ كَنائنى[20]) لَنِساء صِدْقٍ[21]) * وما آلَى[22]) بَنِىَّ وما[23]) اساءوا

ويُرْوى وما الّى والتألية التقصير ومَن قال وما آلى فالمعنى ما
6a أقسموا ان[24]) لا يَبَرّونى، *حدّثنا ابو حاتم قال حدّثنا ابو الاسود
النوشجانىّ عن العُمَرىّ عن ابى عمرو الشيبانىّ قال سألنى
القاسم بن معن عن قوله * ما آلَى بنىّ وما اساءوا * قلت ابطؤوا
قال ما تركتَ فى المسئلة شيئا، رجع الى بقيّة الشعر

اذا كان الشتاء فأدفئونى * فانّ الشيخَ يَهْدِمُهُ[25]) الشّتاء
فامّا حين يذهبُ كلُّ قُرٍّ * فسربالٌ خفيفٌ او رِداء
اذا عاش الفَتَى مائتين عامًا[26]) * فقد أَوْدَى المسرّةُ[27]) والفَتاء

ويُرْوى * فقد ذَهَبَ التخيُّلُ والفتاء * والفَتاء مصدر الفَتِىّ،

VIII. وقالوا انّ معاوية أُتِىَ برجل من جرهم[1]) فقال ما أَسْكَنَك
هذه البلدة قال خرج قومى من مكّة وتفرّقوا فى البلاد فخرج
ابى نحو الشّأم فلم أَزَلْ بها قال كم أتى عليك قال اربعون ومائتا
سنة قال فمّن انت قال من جرهم قال كذبتَ لستَ منهم قال
فكيف تسئلنى اذًا قال كم أتى عليك من الزمان قال كالذى اتى
عليك فظنّ معاوية انّه يعنى هُلْكَه فقال كذبتَ قال فكيف
6b رأيتَ الدّهر قال سَنَبات بلاء وسَنَبات رخاء[2]) ويوم * شبيه بيوم
وليلة شبيهة بليلة يَهلك والد ويخلُف مولود فلولا الهالك لامتلأت
الدنيا ولولا المولود لم يَبْقَ احدٌ قال فهل رأيتَ أُمَيّة قال نعم

انصرف عنّى الى الروضة فقلت يا عبد الله سألتنى فاخبرتُك فاخبِرْنى مَن انت فالتفت الىّ فقال مُجيبًا [3]

كأنْ لم يكُنْ بين الحَجون الى الصفا
أنيسٌ ولم يَسْمُرْ بمكّةَ سامِرُ
بلى نحنُ كُنّا أهْلَها فأزالنا
صروفُ الليالى والجدود العَواثِرُ

فظننّا انّه الحارثُ بن مُضاض الجرهمىّ مُدَّ له فى عمره الى ذلك اليوم وبعضهم يقول شيخ من جرهم،

VII. قالوا وكان من اطول مَن كان قبل الاسلام عُمْرًا رُبَيْع [1] ابن ضَبُع [2] بن وَهْب بن بَغيض بن مالك بن سَعْد بن عَدىّ ابن فزارة عاش اربعين وثلثمائة سنة ولم يُسْلِم وقال لمّا بلغ مائتى سنة واربعين سنة [3]

أصْبَحَ منّى الشَّبابُ قد حَسَرا [4]
انْ يَنْأَ [5] عنّى فقد ثَوَى عُصُرا
وَدَّعَنا قَبْلَ ان نُوَدِّعَهُ [6]
لمّا قضَى من جماعنا [7] وَطَرا

5b *ها أنا ذا آمُلُ [8] الخلودَ وقد
أدْرَكَ عَقلى [9] ومَوْلِدى حُجُرا
أبامرئٍ [10] القَيْسِ هل [11] سَمِعْتَ به
هيهاتَ هيهاتَ طالَ ذا عُمُرا
أصْبَحْتُ لا أحْمِلُ السِّلاحَ ولا
أمْلِكُ رأسَ البَعيرِ إن [12] نَفَرا
والذِّئبَ أخشاهُ إن [13] مَرَرْتُ به
وَحْدى وأخشَى الرياحَ والمَطَرا

فتناعَيْتُ وقد صابَتْ بِقُرْة)

فوُجِد فى زمن سليمان بن داود فكُشِف عنه فوجد فيها (فى الحفيرة) ووُجِد عنده الكتاب،

VI. وقالوا خرج رجل من قريش قبل مَخرج النبىّ صلّعم فركب البحر فانكسرت سفينته فوقع فى جزيرة فى ارض لا يرى بها انيسا فبينا هو يطوف فى تلك الجزيرة اذا هو بشيخ كبير مجتمع العلم فقال مَن انت قلت[1]) رجل من العرب قال من اىّ العرب قلت رجل من قريش قال بأبى وأمّى قريش واين مساكنها اليومَ قلت بمكّة قال فهل خرج محمّد بعدُ فقلت وما خروج محمّد قال
4b فقصّ علىّ كيف يكون خروجُه وأخبرنى انّه نبىّ وانّه *سيخرج فاذا خرج فاتّبِعْه وقصّ أمرَه ثمّ قال لى أعالِر انت بمكّة قلت نَعم قال فهل تعرف مكانا فيها يقال له المَطابخ قلت نعم قال أفتدرى لِمَ سُمّى المطابخ قلت لا فقال انّ جيشين منّا تواعدوا للقتال فنزل احدهما شَرْقِىَّ الجبل ونزل الآخَر غربيَّهُ فنحَرنا فيه الجُزُر من جانبيه جميعا فاطّبخنا فسُمّى بنا المَطابخَ[2])، ثمّ قال هل تعرف مكانا بمكّة يقال له القُعيقعانُ قلت نعم قال فهل تدرى لم سمّى قعيقعانَ قلت لا قال فانّا لما خرجنا من المطابخ للقتال فاجتمعنا بذلك الجبل فاقتتلنا فيه وقعقعوا السِّلاحَ سمّيناه قعيقعانَ، ثمّ قال هل تعرف فيها بقعة يقال لها فاضحٌ قال أجلْ نعمْ قال فهل تدرى لم سُمّى فاضحا قلت لا قال فانّنا تناجزنا فاقتتلنا قتالا فَضَحَ بعضُنا بعضًا فسمّيناهُ فاضحًا، ثمّ قال هل تعرف فيها موضعا يقال له اجيادٌ قال قلت نعم قال فهل تدرى لم سمّى اجيادًا قلت لا قال فانّا لمّا اتيناه على جريدة خيل فاقتتلَتْ
5a فيه الخيلُ *ليست فيها رجّالة سُمّى اجيادًا لِجيادِ الخيل ثمّ

وبَقاءُ نَسْرٍ كُلَّما انْقَرَضَتْ * ايّامُه عادَتْ الى نَسْرِ

وقال الأعشى [7]

لنفسك اذْ [8] تَختارُ سبعةَ أَنْسُرِ

3b اذا ما مضى نَسْرٌ خَلَوْتَ * الى نَسْرِ

فعُمِّرَ حتّى خال أَنَّ نسورَهُ

خُلودٌ وهل تَبْقى النفوسُ على الدَّهْرِ

وقال لأدناهُنّ اذ حَلَّ ريشُهُ

هَلَكْتَ وأَهْلَكْتَ ابنَ عادٍ وما تَدْرِى

قال وأُعطى من السمع والبصر على قدر ذلك وله احاديث كثيرة،

وقال الذبيانى [9]

أَمْسَتْ خَلاءً وأَمْسَى أَهْلُها احْتَمَلوا

أَخْنَى [10] عليها الذى أَخْنَى [10] عَلى لُبَدِ

قال ابو حاتم أَخْنى [10] أَفْسَدَ،

IV. قالوا وكان من بعده سَطيحٌ وُلِدَ فى زمَنِ السَّيْلِ العَرِمِ وعاش الى مُلْكِ ذى نُواس وذلك نحو من ثلاثين قَرْنًا وكان مسكنه البحرَيْن وزعمت عبد القيس انّه منهم وتزعم الأزد انّه منهم وأكثر المحدّثين يقولون هو من الأزد ولا ندرى ممّن هو غير أَنّ ولده يقولون انّهم من الازد،

V. قالوا وكان المَعافِر بن يعفُر [1] بن مُرّ * بعد هاذَيْن فمات 4a فلمّا حضره الموت حفروا له حفيرة وبنوا له بيته (يعنى قبره) [2] فأخذ صخرة فكتب فيها

انا المَعافِرُ بنُ يَعْفَرَ بنِ مُرْ، ولستُ [3] من ذى يَمَنٍ بِفُرْ،

لكنّنى مُضَرِىّ حُرْ،

يقول لستُ منهم ذا أَصْل يقول انا يمانى الدّار وأنشد لطرفة [4]

هَلْ مـا بَقَى الّا كمـا قَـدْ فاتَنـا
يـومٌ يَـمُرُّ[10] ولَـيْلَـةٌ تَحْـدونـا

بقى يريد بَقِىَ وهى لغة[11] وأنشد

لَقانَعتُ كعبًا فأبْقَيتُ وما بَقَا

وقال المفضّل عاش زمانا طويلا وكان من فرسان العرب فى الجاهليّة وكان رجل من فتيان قومه يجلس اليه وكان لذلك الرجل صديق يقال له عامر وكان الفتى يقول لعامر انّ امرأة المستوغر صديقةٌ لى وهو يُطيل الجلوس فأُحبّ أن تجلس معه حتّى اذا
7b أراد القيام تثاءبتَ ورفعتَ صوتك * بالثُّوباء حتّى اسمعَ وأنصرفَ من عندها من قبل ان يفجأنا ونحن على حالنا تلك وانّما كان الفتى صديقا لأُمّ عامر فاراد أن يشغله بحفظ المستوغر فيخالف الفتى الى امّ عامر فيكون معها حتّى اذا سمع التثاؤب يخرج ففطن المستوغر لعامر وما يصنع فاشتمل على السيف وجلس حتّى اذا لم يبق غيره وغير عامر قال ألا ترى والذى أحلِف به لئن رفعتَ صوتك لأضربنّك بالسيف فسكت عامر فقال له المستوغر قم معى فقاما الى بيت المستوغر فاذا امرأته قاعدة بزينتها فقال هل ترى من بأسٍ قال ما أرى بأسًا قال المستوغر فانطلقْ بنا الى اهلك فانطلقا فاذا هو بالفتى منبطّنًا امّ عامر معها فى ثوبها فقال له المستوغر انظرْ الى ما ترى ثمّ قال لعلّنى مضلّل كعامر[12]، قال ابو حاتم وانّما المثل حسبتنى مضلَّلًا كعامر فذهب قوله مثلا، وانّما سمّى المستوغر لانّه قال فى الشعر[13]

يَنِشُّ الماءُ فى الرَّبَلاتِ منها * نَشيشَ الرَّضْفِ فى اللَّبَنِ الوَغِيرِ
[14] . . . .
. . . .

يقوده ذَكْوانُ عبدُه فقال كُفَّ فقد جاء غيبرُ ما ذكرت قال فأيّ المال أفضل قال عَيْنٌ خرّارة فى ارض خوّارة قال ثمّ مَهْ قال فرسٌ فى بطنها فرسٌ يتّبعها فرسٌ قد ارتبطتَّ منها فرسًا قال ثمّ مه قال عِدّة ايّام السنة ضأنًا أضمَنُ لصاحبها الغنَى،

IX. قالوا وعاش الأضْبَطُ بن قُرَيْع بن عوف بن كعب بن سعد بن زيد مناة بن تميم عُمْرًا ثمّ مات فى آخِرِ الزّمان وقد كان له حمّام بالحيرة فقال الأضبط [1])

يا قومِ مَن عاذِرى مِن الخَدَعَهْ [2])
والمُسْىُ والصُّبحُ لا فَلاحَ مَعَهْ
ما بالُ مَن غَيُّهُ [3]) مُصيبُكَ لا [4])
*تَملِكُ مِن أمْرِهِ الذى [5]) وَزَعَهْ
حتّى اذا ما انْجَلَتْ عَمايَتُهُ [6])
*أنْحى عَلَيْهِ وأمْرُهُ [7]) فَجَعَهْ
وصِلْ وِصالَ [8]) البعيد ما [9]) وصل الـ
ـحَبْلَ وأقْصِ القريبَ اِن قَطَعَهْ
و[10])اقْبَلْ مِن الدَّهرِ ما أتاكَ بِه
مَن قَرَّ عينًا بعيشه نَفَعَهْ

X. ([1] قالوا وعاش المُسْتَوْغِر بن ربيعة [2]) بن كَعْب *ثلثا وثلثين 7a وثلثمائة سنة وقال قوم بل ثلثمائة وثلثين سنة [3]) وقال فى ذلك [4])

ولقد سَئِمْتُ من الحياة وطُولها
وعَمِرْتُ [5]) مِنْ عَدَد [6]) السّنينَ مئينا [7])
مائةٌ حَدَتْها [8]) بَعْدَها مائتانِ لى
وعَمِرْتُ [9]) مِنْ عَدَدِ الشهورِ سنينا

2b عامًا وبقى بعد الطوفان *خمسين سنة ومائتى سنة فلمّا اتاه ملك الموت قال يا نوحُ يا ابا كُبْرِ الانبياء ويا طويل العمر[1]) ويا مُجاب الدعوة كيف رأيت الدنيا قال مثلَ رجلٍ بُنِى له بيت له بابان فدخل من واحد وخرج من الآخَر وقد قيل دخل من احدهما وجلس هُنيّةً ثمّ خرج من الباب الآخَر،

III. قالوا وكان اطول الناس عمرا بعد الخضر لُقْمٰن بن عاديا[1]) الكبير عاش خمسمائة سنة وستين سنة عاش عُمْرَ سبعة أَنْسُرٍ [عاش] كلّ نسر منها ثمانين عاما وكان من بقيّة عاد الأُولى، حدّثنا ابو حاتم قال قال ابو الجنيد الضرير اخبرنا بذلك الحسين بن خالد عن سلّام عن الكلبىّ عن ابى صالح عن ابن عبّاس وعن محمّد بن اسحٰق وغيره فامّا غير الحسين فذكر انّه عاش ثلثة آلاف[2]) وخمسمائة سنة والله اعلم اىّ ذلك كان، وكان من وفد عاد الذين بعثهم قومهم الى الحرم ليستسقوا لهم وكان أُعطى من

3a العمر عُمْرَ سبعة أنسر *فجعل يأخذ فرخ النسر الذَّكَر فيجعله فى الجبل الذى هو فى اصله فيعيش النسر منها ما عاش فاذا مات اخذ آخَرَ فربّاه حتّى كان آخرُها لُبَدَ وكان اطولها عمرا فقيل طالَ الأَبَدْ على لُبَدْ وقال فى ذلك لبيد بن ربيعة الجعفرىّ من بنى كلاب[3])

ولقد جَرَى لُبَدٌ فأَدْرَكَ جَرْيَهُ * رَيْبُ الزّمانِ[4]) وكان غيرَ مُثَقَّلِ

وقال لبيد ايضا

لمّا رأى لُبَدُ النُّسورَ تطايَرَتْ * رَفَعَ القوادمَ كالفقير الأَعْزَلِ
مِن تَحْتِه لقمانُ يَرْجُو نَهْضَهُ * ولقد رَأَى[5]) لقمانُ أَلّا[6]) يأتَلِى

وقال الضبّىّ

أَوَلَمْ تَرَى لُقْمَانَ أَهْلَكَهُ * ما اقتاتَ مِن سَنَةٍ ومِنْ شَهْرِ

